N° 32. MAI 1922.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'extase

(*2e article*)

§ II. — « QUELQUEFOIS, DIT SAINT THOMAS (1), LA CONTEMPLATION PRODUITE PAR LES DONS D'INTELLIGENCE OU DE SAGESSE A POUR CONSÉQUENCE D'ARRACHER L'AME AUX OPÉRATIONS DES SENS » : C'EST L'EXTASE CORPORELLE.

Durant que la vie spirituelle s'élevait progressivement vers l'union transformante, il a pu se produire des phénomènes corporels d'insensibilité, de contracture, etc., qui frappent beaucoup le vulgaire, et auxquels on fait une trop large place dans les biographies des saints. N'est-ce pas même à ces phénomènes que l'on réserve couramment le nom d'extases? Notre travail serait par trop incomplet si nous ne demandions à saint Thomas l'interprétation de ces faits extraordinaires.

Pour les décrire au préalable nous nous adresserons à sainte Thérèse. Nul sur ce point ne l'a surpassée en précision. Il se peut que partant de son propre état elle ait trop généralisé. Du moins nombre d'auteurs qui se sont inspirés d'elle ont cru que tous les cas devaient corres-

(1) *De Verit.*, qu. 10, a. 11, sed contra.

pondre parfaitement au sien, sous peine de se voir refuser le nom de mystiques. Et c'est là, croyons-nous, l'une des causes principales de la divergence qui s'affirme parmi les auteurs contemporains. Les uns admettent que la vie mystique s'offre à tous et que l'union transformante est le terme où devrait parvenir le progrès spirituel. Ils citent en leur faveur les auteurs anciens, et saint Jean de la Croix lui-même. D'autres, qui sont presque tous postérieurs à sainte Thérèse, prétendent au contraire qu'il y a bifurcation dans le chemin de la perfection. Deux voies différentes, l'une ascétique et l'autre mystique, peuvent progresser indéfiniment vers Dieu, et la voie mystique, pour laquelle il faudrait une vocation spéciale, serait uniquement celle qui vérifie tous les traits de la description thérésienne.

Mais qu'on nous permette quelques remarques. Pour nous en tenir à l'union transformante ou mariage spirituel dont il a été question plus haut, sainte Thérèse ne parle pas du tout de cet état en ses premiers ouvrages. Pourquoi ? Simplement parce qu'à cette date elle ne l'avait pas encore expérimenté. Y étant arrivée plus tard, elle le dépeint dans le *Château intérieur*, son œuvre dernière. Voici comme elle débute : « La première fois que cette grâce est accordée à l'âme, Notre-Seigneur, dans une vision imaginative, veut bien se montrer à elle dans sa très sainte humanité... » Elle ajoute qu'elle le vit elle-même « tel qu'il était après sa résurrection » et qu'il se montre sans doute à d'autres sous une forme différente (1). Ce qu'elle ne dit pas, c'est que nulle vision imaginative ne fait partie essentielle du mariage spirituel. Il en est de même pour la vision intellectuelle de la sainte Trinité malgré ces paroles de la sainte : « Une fois que l'âme est introduite dans cette demeure, les trois personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle... (1) » Saint Jean de la Croix, qui a savamment traité du mariage spirituel, ne nous dit point qu'une telle vision soit liée à cet état (2).

(1) *Château*, sept. dem., ch. I.
(2) R. P. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, ch. XIX, n° 15.

Ainsi pour tout le reste. Sainte Thérèse a reçu au cours de sa vie beaucoup de grâces charismatiques. Et de plus, même les grâces d'ordre sanctifiant ont eu chez elle des conséquences extérieures qui tiennent en grande partie à son tempérament personnel. Pour cette double raison on aurait tort de vouloir retrouver tels quels les mêmes phénomènes chez tous les mystiques.

Ne perdons pas de vue ces remarques en lisant le récit, d'ailleurs si parfait, qu'elle nous donne de ses extases. Nous lui laissons la parole :

« Tandis que l'âme cherche ainsi son Dieu, elle se sent, avec un plaisir très vif et plein de suavité, défaillir presque tout entière. La respiration manque, les forces physiques font défaut, en sorte qu'on ne peut même remuer les mains qu'avec bien de la peine. Les yeux se ferment sans qu'on veuille les fermer, et si on les tient ouverts, on ne voit presque rien. Veut-on lire, on ne parvient pas à rassembler les lettres, et c'est à peine si on les distingue clairement. On voit bien qu'elles sont là, mais, l'esprit ne prêtant plus son concours, on se trouve, quoi qu'on fasse, hors d'état de lire. On entend, mais on ne comprend pas ce qu'on entend. Ainsi les sens ne sont à l'âme d'aucune utilité ; ils entravent plutôt sa jouissance et lui nuisent au lieu de la servir. Parler devient impossible : on n'arrive pas à former intérieurement un seul mot, et quant à l'articuler, le plus violent effort n'en donne pas le moyen. C'est que toutes les forces extérieures défaillent ; mais celles de l'âme s'en accroissent d'autant, afin de la rendre capable de jouir de sa béatitude... Dans les commencements, il est vrai, alors que cette oraison dure peu — du moins il en était ainsi pour moi, — les signes extérieurs et la perte des sens sont moins marqués (1)...

« Je voudrais pouvoir expliquer, avec le secours de Dieu, la différence qui existe entre l'union et le ravissement. Ravissement, élévation, vol de l'esprit, enlèvement,

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. XVIII.

c'est tout un, et ces différents noms n'expriment qu'une même chose qu'on appelle aussi extase. Le ravissement l'emporte de beaucoup sur l'union, il produit des effets bien supérieurs et a beaucoup d'autres opérations qui lui sont propres. L'union, à le bien prendre, c'est le ravissement à son degré initial et moyen, et même à son degré élevé, *si l'on considère les effets intérieurs*. Mais comme les faveurs énoncées plus haut constituent le ravissement à son degré le plus sublime, elles opèrent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur...

« Durant ces ravissements l'âme semble ne plus animer le corps. On s'aperçoit fort bien que la chaleur naturelle se retire et que le corps se refroidit progressivement, mais avec une suavité et un plaisir indicibles. Ici, nul moyen de résister. Dans l'union, nous trouvant sur notre propre terrain, nous le pouvons encore : à vrai dire, c'est difficile et il faut bien de l'effort, mais enfin, on en a presque toujours le pouvoir. Dans le ravissement, c'est la plupart du temps tout à fait impossible. Très souvent en effet, sans réflexion préalable, sans nulle coopération personnelle, vous vous trouvez saisi par un mouvement d'une force et d'une impétuosité inouïes. Vous voyez, vous sentez cette nuée s'élever en haut, ou, si vous le voulez, cet aigle puissant vous emporter sur ses ailes.

« Je le répète, on sent, on voit qu'on est emporté, mais on ne sait où l'on va. Malgré le plaisir qu'on éprouve, la faiblesse naturelle, dans les commencements, cause un sentiment de frayeur... Il m'arrive quelquefois de perdre presque entièrement le pouls; c'est du moins ce qu'assurent les sœurs qui m'approchent alors, et qui se rendent mieux compte maintenant de mon état. J'ai aussi les bras tout grands ouverts, et les mains tellement inertes que parfois je ne parviens pas à les joindre. Il m'en reste jusqu'au lendemain une douleur très vive dans les poignets et dans tous les membres; on dirait qu'on me les a disloqués... Souvent mon corps me semblait devenu léger au point de n'avoir plus de pesanteur; parfois j'en

arrivais à ne plus sentir, en quelque sorte, mes pieds toucher le sol. Dans le temps même du ravissement, le corps souvent est comme mort et dans une totale impuissance; il reste dans la position où il a été surpris, debout ou assis, les mains ouvertes ou fermées. Il est rare qu'on perde la connaissance. Cependant il m'est arrivé quelquefois de la perdre tout à fait; mais je le répète, ce n'est que rarement et pour peu de temps. D'ordinaire la connaissance que l'on garde n'est pas bien nette; néanmoins dans cette impuissance où l'on se trouve à l'égard des objets extérieurs, on ne laisse pas de saisir et d'entendre comme de loin. Je ne veux pas dire que l'on saisisse et que l'on entende quand le ravissement est à son plus haut point — j'appelle le plus haut point celui où les puissances sont suspendues *par suite de leur étroite union avec Dieu*, — car alors à mon avis, on ne voit, on n'entend, on ne sent plus... Vous me direz, mon père : comment alors le ravissement se prolonge-t-il parfois de longues heures ? Voici ce que l'expérience m'en apprit... La jouissance a des intervalles. A diverses reprises, l'âme se plonge en Dieu, ou pour mieux dire, Dieu la plonge en lui, et après l'avoir gardée ainsi quelque temps, il ne retient que la volonté. L'agitation propre aux deux autres puissances peut se comparer, ce me semble, à celle de l'ombre portée par l'aiguille des horloges solaires, laquelle ne s'arrête jamais. Cependant lorsqu'il plaît au Soleil de justice de fixer des deux puissances, il sait bien les arrêter, et c'est là ce que je dis être de courte durée (1)... Lorsque Dieu a conduit une âme jusque-là, il lui découvre peu à peu de très hauts secrets. C'est durant l'extase qu'ont lieu les révélations véritables, les faveurs et les visions sublimes (2). »

Ne négligeons rien de cette riche description. Mais surtout classons bien dans notre esprit les divers phénomènes dont parle sainte Thérèse. D'abord il faut soigneusement

(1) *Vie*, ch. xx.
(2) *Vie*, ch. xxi, à la fin.

remarquer quelques passages que nous avons soulignés à dessein : « Les puissances sont suspendues *par suite de leur étroite union avec Dieu* », et encore : « l'union, à le bien prendre, c'est le ravissement à son degré initial et moyen et même à son degré élevé, *si l'on considère les effets intérieurs* (1). » Or ce sont bien les effets intérieurs qui importent surtout. L'union de l'âme à Dieu est l'essentiel à tous les degrés de la vie mystique. Cette union va croissant en intensité depuis les anxiétés de l'âme à la recherche de Dieu dans la *nuit des sens* jusqu'à la transformation de l'âme en Dieu dans le *mariage spirituel*. Sainte Thérèse a détaillé les degrés intermédiaires qui relient ces deux points extrêmes. Il y en a trois principaux. C'est premièrement la *quiétude*, où l'union à Dieu n'est pas assez intense encore pour empêcher les distractions. Mais le progrès s'accentue, et voici qu'intérieurement on se trouve tout absorbé en Dieu : cette deuxième phase mérite très spécialement le qualificatif d'*union*, et c'est l'union ainsi entendue que la sainte mettait tout à l'heure au-dessous de l'extase. Au troisième degré, celui de *l'extase*, l'union divine devient tellement forte que toutes les communications des sens avec le dehors sont interrompues ou à peu près : de même on ne peut plus faire de mouvements. Insensibilité et raideur musculaire, ce sont les deux phénomènes principaux qui apparaissent extérieurement. Ces accidents ne semblent provenir d'aucune maladie, ni d'aucune altération des organes, puisqu'ils cessent avec l'expérience mystique. Pendant cet évanouissement extérieur l'extatique ne perd pas conscience de ce qui se passe en lui, si bien qu'il peut le raconter ensuite. Son cœur veille toujours. « L'âme restée seule avec son Dieu, qu'a-t-elle à faire, dit sainte Thérèse, sinon de l'aimer (2)? » Mais si « parfois la volonté seule demeure unie » (3), souvent aussi l'intelligence est illuminée de

(1) *Vie*, ch. xx, cité plus haut.
(2) *Vie*, ch. xix.
(3) *Vie*, ch. xx.

clarté. « En cet état, affirme la sainte, l'on n'est pas privé de toute sensation intérieure et extérieure, comme il arrive dans un évanouissement ou une pâmoison. Ce que je sais très bien, c'est que l'âme n'a jamais été aussi éveillée pour les choses de Dieu, qu'elle n'a jamais eu autant de lumière ni autant de connaissance de sa Majesté... Lorsque, dans cette suspension, le Seigneur juge à propos de découvrir à l'âme quelques secrets, de lui montrer par exemple certaines choses du ciel, ou de lui accorder des visions imaginatives, elle peut ensuite les rapporter : ces choses demeurent tellement gravées dans sa mémoire, que jamais elles ne s'en effacent. Mais s'agit-il de visions intellectuelles, elle n'est pas toujours en état de les faire connaître. C'est qu'il y en a parfois de si sublimes, que, sans doute, il ne convient pas que des mortels vivant encore sur la terre en aient une connaissance qui aille jusqu'à pouvoir les exprimer. Cependant il est beaucoup de ces visions intellectuelles que l'âme, lorsqu'elle a repris l'usage de ses sens, est en état de rapporter (1). »

On le voit : sainte Thérèse met bien à part cette fausse extase qu'elle eut à combattre en certaines de ses filles et qui n'est qu'un simple évanouissement. Restent deux sortes d'extases qu'elle a connues ensemble et qu'elle ne distingue pas de façon très expresse (2). La distinction est importante cependant, et saint Thomas n'a pas manqué de la faire. Il existe des extases conséquentes à un état d'union mystique très intense, et des ravissements antécédents que Dieu produit pour accorder à l'âme des visions extraordinaires. Ceux-ci sont d'ordre charismatique, celles-

(1) *Château*, sixièmes demeures, ch. IV.

(2) Dans le *Château*, sainte Thérèse dit pourtant, à propos des cinquièmes demeures (état d'union), que « la plupart [de ses carmélites] y entrent », mais que, par ailleurs, « certaines des particularités qui s'y rencontrent sont le fait d'un petit nombre » (ch. I). Elle distingue aussi diverses sortes de suspensions des puissances : l'une, exceptionnelle et subite, et l'autre qui va croissant à partir de la quiétude (ch. III, p. 152 et 157, trad. des Carmélites).

là ne le sont pas. Saint Thomas nous a dit en quoi consistent les uns et les autres.

C'est un fait d'expérience que notre attention est incapable de se fixer en même temps sur plusieurs objets. Nous ne pouvons considérer fortement une idée, contempler ardemment un être aimé, sans nous abstraire plus ou moins de tout le reste. La raison en est que nos facultés diverses poussent leurs racines dans la profondeur d'une même âme et que l'activité de cette âme est limitée. Elle ne peut bien s'exercer que dans une direction unique, et si elle concentre le meilleur de son application sur l'acte d'une faculté, elle se relâche forcément quant aux autres. Il peut même arriver que l'application de la pensée à un objet soit tellement intense, que l'on ne voie ni n'entende plus rien d'autre. C'est la distraction des savants ou des cœurs passionnés (1).

Saint Thomas en a donné bien des exemples au cours de sa vie. Voici une anecdote particulièrement savoureuse. Un cardinal, attiré par le grand renom de notre Docteur, était venu le voir un jour. Thomas, appelé pendant qu'il étudiait, se présenta, encore si absorbé par ses réflexions qu'il ne salua même pas l'éminent visiteur. Soudain sa figure s'illumina : « J'ai trouvé ! » s'écria-t-il. Le cardinal, tout désappointé, regardait avec commisération ce pauvre religieux. Mais un archevêque, qui avait été disciple de Thomas, l'avertit de ne pas s'y tromper. « Le Maître a souvent de ces distractions », dit-il, et pour le ramener à lui, il le tira très fort par sa chape. Thomas, pareil à quelqu'un qui sort d'un profond sommeil, reconnut alors le cardinal et lui demanda pardon (2).

Cette distraction des sens, suite d'une grande concentration intérieure, est un commencement d'extase. Jusqu'où peut-elle aller par le jeu des seules forces naturelles? Est-

(1) I^{a} II^{æ}, qu. 37, a. 1 ; — qu. 28, a. 3 ; — II^{a} II^{æ}, qu. 173, a. 3, ad 2 : « Propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. »

(2) Guill. de Thoco, *Vita sancti Thomæ*, cap. vii, § 44.

elle capable de réaliser chez des sujets sains ces phénomènes d'insensibilité et de rigidité musculaire dont nous avons parlé?

Les biographes de saint Thomas nous racontent encore les faits suivants qui répondent peut-être à ces questions. Un jour que les médecins devaient soumettre sa jambe au feu, il se fit avertir de leur arrivée et se livra à une méditation si profonde qu'il ne s'aperçut pas de l'opération. Un autre jour que dans sa cellule il dictait un exposé du mystère de la Trinité, la chandelle qu'il tenait à la main se consuma entre ses doigts sans qu'il y prît garde. Chaque fois qu'on devait le saigner, il veillait au préalable à s'abstraire de ses sens par la contemplation, et ainsi l'on n'avait plus de difficulté à lui ouvrir la veine. Autrement il était excessivement sensible à la douleur (1).

Mais parce que ces exemples sont empruntés à la vie d'un saint on doutera peut-être que de tels phénomènes soient uniquement *naturels*. Peu nous importe d'ailleurs. Car dans la contemplation surnaturelle qui fait l'objet de notre étude la grâce intervient pour provoquer un amour d'une ferveur incomparable et fixer l'attention avec une force *surhumaine*. Et sainte Thérèse a longuement décrit ce qui lui arrivait au plus fort de l'union mystique.

Ce n'est pas tout d'un coup, sans transition, que l'on tombe en cette extase. Celle-ci se trouve déjà à l'état d'ébauche, dès les premiers recueillements de la quiétude. On y éprouve une gêne sensible pour produire d'autres actes que celui de la simple contemplation et de l'union à Dieu auquel on est passivement porté. On a de la peine à y ajouter des réflexions tant soit peu compliquées. La lecture, les prières vocales longues et variées deviennent très difficiles. Nous parlons surtout des lectures et prières faites à voix basse, car si l'on élève la voix, si le corps accomplit divers mouvements, tous ces efforts empêchent l'âme de s'absorber fortement en Dieu. Une part d'attention

(1) Guill. de Thoco, *ibid.*, cap. viii, § 48.

est ainsi récupérée, mais aux dépens de l'union mystique. C'est pourquoi les saints n'éprouvaient pas de grandes difficultés à poursuivre la célébration de la messe. De même si l'on s'applique à des œuvres extérieures, elles font peu à peu sortir de la quiétude et accaparent pour leur propre compte toutes les forces de la conscience.

C'est toujours le même principe. Les puissances de l'homme sont limitées. Son âme perd en activité sensible et en mouvement corporel ce qu'elle doit donner à l'union divine; et réciproquement, lorsque dans les débuts l'union divine n'est pas si véhémente que l'on ne puisse s'en dégager, elle diminue dans la mesure où l'on s'occupe d'autre chose.

Nous n'avons parlé encore que des extases qui sont la conséquence de la contemplation mystique. Mais il y a aussi les ravissements proprement dits, *raptus*. Sainte Thérèse en eut beaucoup et en parle même davantage que des extases.

Entre ces deux mots, qu'à sa suite on prend souvent l'un pour l'autre, il y a cependant une nuance que saint Thomas a parfaitement remarquée. L'extase dénote plus spécialement la défaillance corporelle consécutive à une forte application de l'âme. Le ravissement implique une idée de violence. Dieu tire l'âme à lui, hors des sens, pour lui communiquer quelque vision (1). Il est vrai que Dieu peut profiter d'une extase déjà produite par une contemplation intense, comme aussi du sommeil lui-même, pour envoyer cette vision (2). Car en ces états où l'âme est dégagée des sens extérieurs et toute recueillie intérieurement, elle est plus apte, dit saint Thomas, à recevoir l'im-

(1) II^{a} II^{æ}, qu. 175, a. 1 ; a. 2, ad 1.

(2) II^{a} II^{æ}, qu. 173, a. 3 : « Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliquâ inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis) sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnium, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam..., vel virtute divinâ rapiente... »

pression des esprits supérieurs et plus docile à leur action (1).

Ainsi c'est en songe que l'ange du Seigneur apparaissait à saint Joseph et lui transmettait les ordres de Dieu ; c'est aussi pendant le sommeil que le disciple Ananias fut informé de la conversion de Saul et que Saul lui-même fut prévenu de la visite d'Ananias qui viendrait le guérir.

Comme exemple de vision accordée à l'âme qu'une contemplation véhémente a mise en extase, saint Thomas cite le cas de saint Pierre sur la terrasse du Cénacle. « Tandis qu'il priait, il tomba en extase, et il vit le ciel ouvert et quelque chose en descendre... »

Au contraire, pour avoir ses visions, Ezéchiel fut ravi par la puissance divine. « La main du Seigneur se posa sur lui (2). »

Quelle que soit la façon dont s'est produite l'aliénation des sens extérieurs, saint Thomas estime qu'elle est nécessaire au préalable pour *les visions imaginatives*. Les facultés de l'homme préoccupées des choses extérieures ne pourraient suffisamment s'appliquer aux représentations offertes intérieurement (3). Elles seraient même portées à confondre les unes et les autres (4). Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que l'aliénation soit toujours tellement parfaite que l'on ne perçoive plus rien du tout avec ses sens (5).

Mais l'âme est si bien éclairée de Dieu au sujet de ces visions imaginatives qu'elle ne les prend pas pour des réalités extérieures, ainsi que le font d'ordinaire les gens endormis ; et surtout la lumière divine lui fait porter un

(1) *II Gent.*, c. 81.

(2) II^a II^{ae}, qu. 173, a. 3. — Cf. *Act.* x, 9 ; *Ezech.* i, 3.

(3) *De Verit.* qu. 12, a. 9 : « Cujus ratio est, quia vis imaginaria dum quis utitur sensibus, principaliter intenta est his quæ per sensus accipiuntur ; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quæ aliunde accipiuntur nisi quando homo est a sensu abstractus. »

(4) II^a II^{ae}, qu. 173, a. 3 : « ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. »

(5) Ibid.

jugement sûr, tandis que normalement les hommes dont l'esprit est coupé de toute relation avec le dehors se mettent à divaguer (1).

En effet c'est dans le monde sensible que se trouvent les premiers principes de notre connaissance naturelle, et c'est au contact du réel que nous jugeons avec le plus de perfection. Aussi comme les raisons mises en avant pour la vision imaginative ne portent pas quand il s'agit de *visions intellectuelles*, il est plus normal que Dieu donne celles-ci sans extase (2).

Parfois cependant Dieu dégage l'âme des sens extérieurs et de l'imagination elle-même pour lui donner des représentations spirituelles qui la feront comprendre à la manière des esprits purs. Telle fut, de l'avis de saint Thomas, le cas du premier homme lorsque Dieu le jeta dans ce profond sommeil dont parle la Genèse (3).

S'il est question de *voir l'essence divine* elle-même — privilège dont bénéficièrent Moïse et saint Paul —, alors cette abstraction complète devient vraiment nécessaire, car ce n'est pas trop pour un tel objet de toute l'application de l'âme, et il ne faut pas que les sens ni l'imagination viennent l'en détourner (4). L'âme peut d'ailleurs rester unie au corps et continuer les fonctions vitales qui s'accomplissent en nous inconsciemment (5).

Sur tous ces phènomènes extraordinaires nous passons vite, et nous n'insisterons pas davantage. A l'extrême opposé des visions extatiques qui s'ajoutent gratuitement à la contemplation, nous trouvons les *extases morbides* qui en font déchoir. « Il se rencontre des personnes, dit sainte Thérèse, qui, à la suite de beaucoup d'austérités, d'oraisons, et de veilles, ou simplement par débilité de

(1) *De Verit.*, qu. 12, a. 9, corp. et ad 2, in contrarium.
(2) II^a II^{ae}, qu. 173, a. 3.
(3) *De Verit.*, qu. 13, a. 2, ad 9.
(4) II^a II^{ae}, qu. 175, a. 4.
(5) Ibid., a. 5.

tempérament, ne peuvent goûter une consolation intérieure sans que leur nature en soit subjuguée. Éprouvant un certain plaisir intérieur, en même temps qu'une faiblesse, une défaillance physique, — spécialement si elles entrent dans ce qu'on appelle sommeil spirituel, grâce qui dépasse un peu celle dont j'ai parlé, [la quiétude], — elles confondent le plaisir avec la défaillance et se laissent entièrement absorber par celle-ci. Plus elles s'abandonnent, plus l'absorption augmente, parce que la nature s'affaiblit de plus en plus. Et elles prennent cela pour un ravissement. Moi je l'appelle un hébètement, et je dis que ces personnes ne font alors que perdre leur temps et détruire leur santé. J'en connais une qui restait parfois huit heures en cet état, sans perdre le sentiment et sans en avoir aucun de Dieu. Avec du sommeil, de la nourriture et moins d'austérités, tout disparut, car il s'était trouvé quelqu'un pour comprendre d'où cela venait. Mais jusque-là le confesseur, avec d'autres encore, y était trompé, et cette personne l'était la première, car elle n'avait pas l'intention d'en imposer. Qu'on sache bien ceci. Quand Dieu est vraiment l'auteur de ce qui se passe dans l'âme, il y a, il est vrai, défaillance intérieure et extérieure, mais l'âme reste forte et elle goûte une joie très vive de se voir si près de Dieu. En outre, cet effet, loin de se prolonger, ne dure que très peu de temps... (1) » Ce « très peu de temps » demanderait des explications. Toujours sainte Thérèse juge d'après son expérience, et elle veut parler de l'extase à son maximum. Mais il faut retenir de ses affirmations que la facilité avec laquelle on défaille et la longue durée de cet évanouissement ne font pas la valeur de l'extase mystique. Ce qui lui donne du prix, et la distingue des états morbides, léthargie, catalepsie, névrose, auxquels elle ressemble plus ou moins par le dehors et dont les vrais contemplatifs eux-mêmes ne sont pas exempts, c'est la richesse de vie intérieure qu'elle suppose. Tandis que dans les acci-

(1) *Château*, quatrièmes dem., ch. III.

dents pathologiques l'âme reste privée de connaissance, ou du moins subit un engourdissement considérable de ses facultés mentales, le contemplatif voit au contraire son intelligence s'agrandir dans une intuition sur Dieu auquel sa volonté adhère très fortement. De cette union mystique il garde ensuite le souvenir. Mais surtout il en manifeste la fécondité par la haute tenue de sa vie. Loin d'être déprimé par ses extases, il en sort avec un esprit éclairé, un caractère plus affermi, et un niveau moral qui ne cesse de monter. Songeons à l'énergie supérieure dont témoignent sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, et tant d'autres extatiques. Les moindres d'entre eux se font au moins remarquer par de grandes vertus et par un admirable désintéressement. « L'âme ne désire plus que la volonté de Dieu, dit sainte Thérèse... Désormais elle ne veut rien posséder en propre : à Notre-Seigneur de disposer de tout dans l'intérêt de sa gloire et pour son bon plaisir. Oui, c'est bien ainsi que les choses se passent quand les ravissements sont véritables, et ce sont là les effets, les avantages qu'ils laissent après eux. S'il en était autrement, je douterais beaucoup qu'ils vinssent de Dieu, je craindrais plutôt que ce ne fussent de ces accès de rage dont parle saint Vincent (1). »

La défaillance corporelle prise à part n'est donc qu'une misère ; c'est une faiblesse morbide dont il faut travailler à se guérir quand elle vient d'un état de santé particulièrement mauvais; et c'est une faiblesse commune à l'humanité que l'on doit supporter patiemment lorsque l'union mystique qui la produit en vaut la peine, ou que l'aliénation des sens est nécessaire pour permettre une vision. Oui, la raison principale des extases, des ravissements eux-mêmes, saint Thomas la trouve dans l'infirmité de l'homme. Les forces de son âme sont limitées, et durant la vie terrestre le corps n'est pas assez soumis à l'esprit (2).

(1) *Vie*, ch. XX. — Cf. SAINT VINCENT FERRIER, *Traité de la vie spirituelle*, ch. XII et XIV.

(2) *De Verit.*, qu. 13, a. 3,...

Dans l'autre monde, quand l'esprit régnera parfaitement sur le corps ressuscité, les élus garderont l'usage de leurs sens et pourront converser les uns avec les autres tout en jouissant de la vision divine (1). Dès ici-bas Notre-Seigneur avait ce privilège. Ses facultés ne s'influençaient ni ne s'entravaient. Chacune produisait son acte librement et avec plénitude. C'est pourquoi il pouvait voir Dieu tout en gardant le plein usage de ses sens, et souffrir cruellement dans ses membres sans perdre la céleste béatitude (2).

D'ailleurs les mystiques qui continuent à progresser sont peu à peu délivrés des défaillances extatiques. Saint Jean de la Croix en fait expressément la remarque : « La partie sensitive de l'âme est faible, impropre aux fortes émotions de l'esprit, et c'est pourquoi, à raison de l'action spirituelle sur les sens, les avancés souffrent dans la partie sensitive de nombreuses faiblesses, des accidents physiques et par là des fatigues d'esprit. Le sage nous en avertit : le corps, sujet à la corruption, appesantit l'âme (3). De là vient aussi que les communications faites à ces âmes ne peuvent avoir l'intensité, la force ni la spiritualité requise pour l'union divine avec Dieu, vu que la faiblesse, la corruption et la sensualité y prennent part (4). » Pour comprendre toute la portée de ces derniers mots, il faut se reporter à un autre passage de la *Nuit obscure* : « La partie supérieure, ou l'esprit, se meut et se récrée dans le goût de Dieu, tandis que la partie inférieure, qui est sensuelle, se meut aussi selon son attrait vers la sensualité. Il lui est impossible de suivre une autre voie, ne connaissant que celle-là, ce qui fait que cette partie prend ce qui lui est propre, et c'est la basse délectation sensuelle. Il arrive ainsi que l'âme se trouve élevée en oraison avec Dieu selon l'esprit, et qu'au même moment selon les sens elle éprouve à son vif regret et passivement des rebellions et mouvements d'actes sen-

(1) Ibid., ad 1.
(2) Ibid., ad 3 ; qu. 10, a. 11, ad 3.
(3) *Sap.* IX, 15.
(4) *Nuit obscure*, l. II, ch. 1.

suels (1). » Les personnes de complexion très délicate qui auraient à souffrir de pareilles faiblesses s'en verront guéries, dit saint Jean de la Croix, par la purification propre à la nuit obscure. Il en est de même plus tard pour « les ravissements, extases, secousses du corps... qui se produisent quand les communications ne sont pas purement spirituelles. Lorsque l'esprit seul les reçoit, comme c'est le cas chez les parfaits qui ont passé par la purification de la seconde nuit, il n'est plus question de ravissements ni de tourments physiques (2). »

Sainte Thérèse en fit l'expérience. « Une fois arrivée là [dans le mariage spirituel], l'âme n'a plus de ravissements, ou, si elle en a, ce qui est très rare, ce ne sont plus de ces soulèvements et de ces vols de l'esprit comme ceux dont j'ai parlé. En outre, cela ne lui arrive presque jamais en public, chose qui lui était fort ordinaire. Les objets même les plus capables d'exciter sa dévotion ne produisent plus en elle pareil effet; tandis qu'auparavant il suffisait pour cela de la vue d'une dévote image, des premières paroles d'un sermon, du son d'un instrument de musique. Le pauvre petit papillon vivait, en telle anxiété, que tout, en quelque sorte, l'effrayait et lui faisait prendre son vol. Soit qu'il ait trouvé son repos, soit que l'âme, ayant vu tant de merveilles dans cette dernière Demeure, ne s'étonne plus de rien, soit qu'elle ait perdu le sentiment de sa solitude depuis qu'elle jouit d'une si divine compagnie, soit pour quelque autre cause que j'ignore, toujours est-il, mes sœurs, que du moment où le Seigneur lui découvre les merveilles de cette Demeure et lui en ouvre l'entrée, elle perd cette grande faiblesse qui lui est si pénible, et dont rien n'avait pu la délivrer. Peut-être cela vient-il de ce que le Seigneur l'a fortifiée, dilatée et rendue capable de ses

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. IV. — Sainte Thérèse fait allusion à des accidents du même genre dans deux lettres à son frère Laurent, 17 janvier et 10 février 1577.

(2) *Nuit obscure*, l. II, ch. I.

opérations. Peut-être aussi voulait-il auparavant rendre publiques les grâces dont il la favorisait en secret, et cela pour des fins connues de lui, car ses jugements dépassent tout ce que notre esprit peut concevoir ici-bas (1). »

A partir de ce moment l'âme mène à la fois comme deux vies : la vie ordinaire des sens qui ne s'interrompt plus, et une vie avec Dieu plus réelle et plus intense que l'autre. L'union mystique persévère sans contrarier l'activité extérieure. Au contraire elle l'aide beaucoup et en multiplie la fécondité. Ce sont les beaux jours de l'apostolat. La charité envers le prochain peut s'épanouir merveilleusement.

Telle vécut toujours la Sainte Vierge. Il n'y avait rien en elle qui ne fût pur dès l'aube de son existence. Tout était parfaitement ordonné sous l'empire de l'amour de Dieu. Aussi ne voyons-nous point qu'elle ait jamais eu à passer par ces extases et ces ravissements. Au dehors, elle mena la vie simple des femmes de sa condition, et quand Jésus commença d'étonner le monde, les gens de Nazareth se scandalisèrent en disant : « Mais n'est-ce pas le fils de Marie? (2) »

Ajoutons que chez des personnes d'un tempérament très équilibré, et que Dieu ne ravit pas pour leur donner des visions, il peut se faire que la crise extatique soit réduite à un minimum qui n'attire guère l'attention des spectateurs.

En tout cas retenons bien que ces phénomènes extérieurement observables et d'ailleurs si complexes, ces accidents qui varient d'un tempérament à l'autre et qui semblent pouvoir être classés médicalement dans des groupes divers, ne sont en réalité que le contre-coup, sur des organismes très différents, d'un état spirituel qu'ils ne caractérisent pas, dont ils ne sont que la conséquence et l'accessoire. De même que certaines maladies arrivent aux adolescents lors du passage de l'enfance à l'âge mûr, les extases corporelles

(1) *Château*, sept. dem., ch. III.
(2) *Marc*, VI, 3.

ne sont aussi qu'une crise de croissance dans le développement de la vie mystique. S'il est bon de grandir physiquement et de se parfaire spirituellement, les extases comme les maladies qui surviennent en ces conjonctures ne sont pas un honneur, mais une rançon. Il faut bien nous pénétrer de cette vérité : seule l'union à Dieu, cette extase intérieure que nous avons étudiée d'abord et qui s'épanouit en l'état que saint François de Sales appelle « l'extase de l'œuvre et de la vie (1) », seule l'extase de « ceux qui ne vivent plus à eux-mêmes mais à celui qui est mort et ressuscité pour eux » a une valeur réelle. « Quand doncques on voit une personne qui, en l'oraison, a des ravissements par lesquels elle sort et monte au-dessus de soy-mesme en Dieu, et néantmoins n'a point d'extase en sa vie, c'est-à-dire, ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu par abnégation des convoitises mondaines et mortification des volontez et inclinations naturelles; par une intérieure douceur, simplicité, humilité et surtout par une continuelle charité; croyez, Théotime, que tous ces ravissements sont grandement douteux et périlleux : ce sont ravissements propres à faire admirer les hommes, mais non pas à les sanctifier. Car quel bien peut avoir une âme d'estre ravie à Dieu par l'oraison, si en sa conversation et en sa vie elle est ravie des affections terrestres, basses et naturelles? Estre au-dessus de soy-mesme en l'oraison, et au-dessous de soy en la vie et opération; estre angélique en la méditation, et bestial en la conversation, c'est clocher de part et d'autre..., et en somme, c'est une vraye marque que tels ravissements et telles extases ne sont que des amusemens et tromperie du malin esprit. Bienheureux sont ceux qui vivent une vie surhumaine, extatique, relevée au-dessus d'eux-mesmes quoyqu'ils ne soyent point ravis au-dessus d'eux-mesmes en l'oraison. Plusieurs saincts sont au ciel, qui jamais ne furent en extase et ravissement de contemplation. Car combien de martyrs et de grands saincts et

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, ch. VI et ss.

sainctes voyons-nous en l'histoire n'avoir jamais eu en l'oraison autre privilège que celuy de la dévotion et de la ferveur? Mais il n'y eut jamais sainct qui n'ait eu l'extase et le ravissement de la vie et de l'opération, se surmontant soy-mesme et ses inclinations naturelles (1). »

F.-D. Joret, O. P.

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, ch. VII.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le Bienheureux JEAN RUYSBROECK

SON RÔLE ET SA DOCTRINE

Durant la seconde moitié du moyen-âge les Pays-Bas furent le théâtre d'un mouvement mystique dont on ne saurait méconnaître l'importance et dont le bienheureux Jean Ruysbroeck occupe le centre.

Dès les premières années du treizième siècle on voit se dessiner, surtout dans les provinces du sud, un courant puissant qui pousse les âmes vers la contemplation et les entraine en foule vers le cloître. C'était un spectacle qui frappait d'admiration les étrangers qui en étaient les témoins. Quand l'évêque Foulques de Toulouse, chassé de son siège épiscopal par les Albigeois, vint en 1212 se réfugier au pays de Liège, il crut, selon sa propre expression, être entré dans la Terre promise. Partout sur les bords de la Meuse il rencontrait des vierges, des femmes du monde, des recluses qui menaient une vie plus angélique qu'humaine et étaient favorisées des grâces mystiques les plus insignes. C'était l'époque où vivaient les saintes Christine de Saint-Trond, Lutgarde de Tongres, Julienne du Mont-Cornillon ; les bienheureuses Marie d'Oignies, Marguerite d'Ypres, Ide de Nivelles, Ide de Léau, Adélaïde de Schaerbeke et Ève, la recluse de Saint-Martin de Liège; les vénérables Ide de Louvain, Elisabeth d'Erckenrode et plus de vingt autres, dont l'histoire nous raconte les vertus et la vie prodigieuse. Les principaux foyers de ce grand mouvement furent

d'abord les monastères cisterciens, alors à l'apogée de leur « âge d'or », puis les béguinages qui, durant ces mêmes années, se multiplient et se développent avec une rapidité merveilleuse.

Malheureusement, faute d'une direction sûre et éclairée, l'ivraie ne tarda pas à se mêler au bon grain. La décadence vint vite. Déjà au milieu de ce même treizième siècle on signale dans le Brabant l'illuminisme de certaines femmes qui s'adonnent aux rêveries les plus extravagantes et se croient plus savantes que les prêtres et les théologiens. Bientôt les sectes hérétiques pullulent dans tout le pays, ruinant partout la vie surnaturelle et jetant le discrédit sur tout ce qui touche à la mystique. Panthéisme, quiétisme, mépris des sacrements et de la hiérarchie ecclésiastique, telles sont leurs principales erreurs. Condamnés par le concile œcuménique de Vienne en 1311, Béguards et Frères du libre esprit n'en continuent pas moins pendant la plus grande partie du quatorzième siècle à répandre parmi le peuple leurs funestes doctrines.

C'est dans cette période de trouble et de désarroi qu'apparaît le bienheureux Jean Ruysbroeck (1293-1381) (1). Sa mission providentielle sera de combattre les erreurs des faux mystiques, en leur opposant la vraie doctrine basée sur une solide connaissance de la théologie, et de préparer ainsi le magnifique renouveau de vie spirituelle du quinzième siècle, dont son disciple Gérard Groot sera le grand ouvrier. A l'encontre des hérétiques de son temps, Ruysbroeck ne cessera d'affirmer que, quelque intime et élevée que puisse être l'union mystique avec Dieu, jamais pourtant la créature ne peut devenir Dieu. Au repos mensonger et stérile des quiétistes qui pensent « que toute application amoureuse à Dieu leur est un obstacle », il opposera « le repos surnaturel qui consiste à se fondre d'amour et à fixer d'une façon simple l'incompréhensible clarté..., repos qui doit être cherché d'une manière active, et qui, même possédé, est néanmoins toujours poursuivi (2) ».

(1) On trouvera des détails sur la vie et les œuvres de Ruysbroeck dans l'Introduction générale qui se trouve en tête de la traduction française publiée par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, ainsi que dans les introductions particulières qui précèdent chaque traité.

(2) *Noces spirituelles*, l. II, ch. LXXIV (traduction française, t. III, p. 195).

Il rappellera enfin aux âmes privilégiées dans l'oraison que les faveurs du ciel, même les plus signalées, ne les dispensent jamais de recourir aux moyens authentiques par lesquels Dieu a décidé de communiquer sa grâce, ni d'obéir à ceux qui détiennent légitimement l'autorité dans l'Église.

C'est ainsi que Ruysbroeck marquait nettement les limites entre la vraie et la fausse mystique et posait les principes de la véritable doctrine spirituelle. Il avait donné aux âmes avides de perfection ce qui leur avait manqué peut-être le plus au siècle précédent : une doctrine solidement établie et bien arrêtée. Désormais il n'y avait plus qu'à tirer les conclusions pratiques. C'est ce que firent ses disciples.

A peine, en effet, eut-il quitté ce monde, que la moisson dont il avait jeté la semence commença à lever, grâce surtout à l'action puissante de Gérard Groot et des deux institutions religieuses qui lui durent leur origine : les Frères de la vie commune et la Congrégation des chanoines réguliers de Windesheim. Ce fut un mouvement comparable par son étendue à celui qu'avait vu la première moitié du treizième siècle, mais plus modéré et plus paisible dans ses manifestations. Les contemporains lui donnèrent le nom de *moderna devotio*. Un des soins principaux des disciples de Groot consistait à à transcrire des ouvrages de piété, à les traduire en langue vulgaire à l'usage du peuple, et à en composer eux-mêmes. Ainsi naquit toute une littérature ascétique et mystique, qui trouva son expression la plus parfaite dans l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ce qui caractérise toutes ces productions, « c'est avant tout la piété, un mysticisme pratique dont Gérard Groot est l'initiateur et dont Ruysbroeck a donné les bases en expliquant les exercices de la vie intérieure ; c'est la résignation complète à la volonté de Dieu, basée sur l'humilité ; c'est la fuite du monde et de ses plaisirs, l'amour de la cellule et de la solitude ; c'est une dévotion pleine d'amour pour Dieu, menant l'âme parfois jusqu'aux suavités de l'extase (1) ».

Nous ne pouvons nous arrêter davantage à la *moderna devotio* dont nous aurions voulu montrer l'admirable fécondité (2). Il

(1) Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas*, Bruxelles, 1892, p. 282.

(2) Nommons seulement quelques-uns des auteurs spirituels de cette époque. Ce sont après Ruysbroeck et Gérard Groot : Jean d'Affli-

nous a suffi de noter au passage la part très importante, et en un certain sens prépondérante, qui revient à Ruysbroeck dans ce grand mouvement religieux.

*
* *

D'où venait à l'humble prieur de Groenendael une influence si considérable ? C'est qu'il réunissait en lui les deux qualités qui font le véritable maître de la vie spirituelle : une expérience consommée des voies mystiques et une profonde connaissance de la théologie.

L'Église, en reconnaissant le culte rendu de temps immémorial au vénérable serviteur de Dieu, a rendu officiellement hommage à la sainteté de sa vie. Ses biographes nous laissent entrevoir quelque chose des merveilles opérées par Dieu en son âme. Mais ce sont avant tout ses écrits qui nous permettent de saisir toute l'étendue de ces grâces et de mesurer du regard les hauteurs sublimes où s'élevait sa contemplation. Ce n'est pas qu'il parle beaucoup de lui-même : jamais il ne nous entretient de ce qui le concerne, de sa vie, de ses sentiments, de ses dispositions intimes. Ses œuvres partagent à ce point de vue ce beau caractère d'*anonymat* que l'on a si justement admiré dans les écrits de saint Thomas d'Aquin. Mais comment pouvait-il ne pas se trahir lui-même ? A plusieurs reprises, mais surtout lorsqu'il traite des plus hauts sommets de la vie mystique, il avertit que nul ne saurait comprendre ces choses, ni en parler comme il convient, s'il ne les a tout d'abord éprouvées et expérimentées en soi-même. Or, en tous ses écrits, même les tout premiers, il en parle avec une sûreté et une maîtrise qui ne peuvent venir en effet que de l'expérience. Le fait méritait d'être relevé, non seulement parce qu'il montre avec évidence à quel degré de perfection notre bienheureux

ghem, Jordaens, Radewyns, Zerbolt, Vos, Brinckerinck, Gerlac Peters, Scoonhoven, Mande, Thierry de Herxen, Arbostier, Frédéric de Heilo, a Kempis, Busch, Geilhoven, Pomerius, Spreeuwen, Rotarius, Buck, Mauburne, tous de la Congrégation de Windesheim ou Frères de la vie commune ; les franciscains Brugman, Bourcelli et Henri Herp (Harphius), et les chartreux Henri de Calcar, Henri de Coesfeld, Gérard de Schiedam, Barthélemy de Maestricht, Jacques de Gruytrode, et surtout Denys le Chartreux.

était parvenu dès l'époque où il commençait à écrire, mais aussi parce qu'il fait mieux comprendre l'importance de ces ouvrages, composés tous, sans exception, dans la pleine maturité de sa vie spirituelle.

A cette expérience personnelle des voies mystiques il faut ajouter celle qu'il acquit dans la direction des âmes. Nombreux étaient ceux qui s'adressaient à lui. De toutes parts on accourait à Groenendael pour chercher conseil auprès du saint prieur et recueillir ses leçons. Parmi ces visiteurs il y eut des hommes comme Tauler et Gérard Groot (1). N'oublions pas non plus qu'il avait tous les jours sous les yeux un exemple vivant de la vie mystique la plus élevée, en la personne de son disciple Jean d'Afflighem, auteur lui-même de nombreux ouvrages de spiritualité.

Ruysbroeck était donc bien placé pour nous renseigner sur l'œuvre de Dieu dans les âmes et sur les chemins qui mènent vers l'union suprême avec la divinité. Les données abondantes et précises qu'il fournit à ce sujet suffiraient à elles seules à lui assurer une place de choix parmi tous les auteurs spirituels qui nous ont livré le secret de leurs communications intimes avec Dieu.

*
* *

Mais Ruysbroeck ne se contente pas de rapporter d'un façon quasi matérielle ce qu'il a éprouvé ou entendu. Sur ces faits, déjà très intéressants en eux-mêmes, il projette les lumières qu'il a puisées dans l'étude assidue de la théologie.

Il faudrait se garder, en effet, de croire que la science dont il fait preuve en ses écrits fût une science de tout point miraculeuse ou infuse. Certains de ses admirateurs, trop enthousiastes ou mal renseignés (2), semblent avoir donné dans cet

(1) On a parfois soulevé des doutes sur les relations de Tauler avec Ruysbroeck. L'existence de ces relations nous paraît incontestable. Mais c'est aller trop loin que de dire avec Bossuet que Ruysbroeck a été le maître de Tauler.

(2) Il semble qu'ils confondaient Ruysbroeck avec son disciple Jean d'Afflighem dont nous venons de parler. « Le bon cuisinier de Ruysbroeck », c'est le nom qu'on lui donnait, était en effet un illettré, comme il nous l'apprend lui-même dans son traité *Des erreurs de maître Eckart*, ch. II. Ce que Pomerius rapporte du manque d'ins-

excès. A les en croire, Ruysbroeck aurait été un homme sans lettres, et par conséquent tout ce qu'il a écrit devrait être tenu pour inspiré directement par le Saint-Esprit. Gerson protestait déjà contre cette exagération et faisait remarquer que le simple examen de ses livres attestait chez leur auteur une étude sérieuse.

Il suffit de lire les ouvrages de Ruysbroeck pour se convaincre qu'il possédait admirablement sa théologie. Il avait surtout à un haut degré le tempérament métaphysicien. Les autres mystiques nous parlent longuement des *signes* de la contemplation, de ses propriétés, des effets qu'elle produit sur l'âme et sur le corps. Leurs descriptions, d'ailleurs très précises et très instructives, se bornent d'ordinaire à ce qu'il y a d'extérieur et pour ainsi dire de palpable dans ces états. Ruysbroeck va plus au fond : il essaie de nous faire pénétrer à l'intérieur même des choses; sous les phénomènes extérieurs il voit la nature intime; des effets il s'élève jusqu'aux causes. Ses analyses, plus sobres mais plus profondes, s'illuminent des clartés des principes théologiques et dépassent ainsi le domaine de l'observation purement empirique et psychologique.

Mais ce qui donne à ses écrits une valeur peut-être encore plus grande, ce qui achève de le placer au premier rang des grands mystiques, à côté des Jean de la Croix et des François de Sales, c'est qu'à cette analyse si pénétrante il a su joindre une vigoureuse synthèse. Ses enseignements ne s'éparpillent pas dans une collection de sermons aux sujets variés et sans lien mutuel, ni dans les récits juxtaposés d'une autobiographie. Chacun de ses traités forme un tout complet, où les parties s'enchaînent les unes aux autres, où chaque détail de la vie spirituelle a sa place marquée et trouve son application et sa raison d'être dans l'harmonie de l'ensemble.

C'est cette forte structure de sa doctrine qui a permis à certains auteurs de saluer en lui le saint Thomas d'Aquin de la mystique et qui faisait dire aux récents traducteurs de ses œuvres : « Nul n'a su comme lui établir sur une base philosophique tout l'édifice de la vie contemplative (1). »

truction de Ruysbroeck doit s'entendre surtout des sciences profanes et de la formation littéraire.

(1) *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. II, p. 16.

Ce n'est pourtant pas un manuel de théologie scolastique que Ruysbroeck a prétendu composer. Son but est plus pratique. Ses ouvrages s'adressent non seulement aux théologiens, mais à toutes les âmes désireuses de connaître les voies qui conduisent à l'union consommée avec Dieu. C'est pour ce motif qu'il écrivit en langue vulgaire. C'est aussi ce qui explique pourquoi son langage, malgré la fermeté de la doctrine, garde une certaine liberté d'allure qui a parfois scandalisé des lecteurs trop peu familiers avec son enseignement.

*
* *

Ce fut le cas pour Gerson et Bossuet. Quelques passages du troisième livre des *Noces spirituelles* traitant des sommets les plus élevés de la vie mystique leur parurent suspects ou même hétérodoxes. L'accusation était grave. Est-elle justifiée? Avant d'aborder l'exposé de la doctrine de Ruysbroeck, il importe au plus haut point d'avoir la réponse à cette question.

Nous croyons tout d'abord pouvoir laisser de côté les critiques de Bossuet (1). Il est manifeste, comme le fait remarquer Mgr Waffelaert (2), que le grand évêque de Meaux n'avait pas lu Ruysbroeck avec assez d'attention pour porter un jugement en connaissance de cause. Il commence par accepter les affirmations de Gerson sans les contrôler, sans même tenir compte des rétractations postérieures du chancelier. Bien plus, il met au compte de notre mystique ce qui n'est en réalité que l'interprétation panthéiste donnée à ses paroles par Gerson, et il présente le paroles de ce dernier comme étant celles mêmes de Ruysbroeck. Plus loin il confond le chartreux Barthélemy, destinataire de la lettre de Gerson, avec le chanoine régulier Jean de Scoonhoven, auteur de l'apologie de Ruysbroeck. Voulant enfin apporter une nouvelle preuve en faveur des accusations de Gerson, il ajoute : « C'est de quoi je vais donner un second exemple tiré du même Rusbroc dans le même livre, plus étrange que le premier. Car en parlant d'un homme abandonné à Dieu afin qu'il fasse de lui tout ce qu'il

(1) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, tr. I, l. I, n. 1 et 5 (éd. Lachat, t. 18, pp. 383 et 385).

(2) *Collationes Brugenses*, t. XVII, 1912, p. 498.

voudra dans le temps et dans l'éternité, il dit que cela lui paraîtra meilleur *que s'il pouvait aimer Dieu éternellement* ». Bossuet s'indigne, et à bon droit, contre de telles expressions, qu'il qualifie « d'absurdités si étranges qu'on ne sait par où elles ont pu entrer dans l'esprit d'un homme ».

Malheureusement, ici encore plus que dans le premier exemple cité par le grand théologien, le reproche tombe à faux. Par suite d'une distraction dont les conséquences ont été, hélas ! des plus graves pour la réputation de Ruysbroeck, Bossuet a lu *diligere* au lieu de *deligere* (1). Il a donné ainsi à la phrase parfaitement orthodoxe en elle-même un sens franchement quiétiste. Au surplus, ce qui tranche définitivement la question, c'est que la phrase incriminée n'est même pas de Ruysbroeck. Bossuet affirme l'avoir empruntée au livre des *Noces spirituelles*, et il renvoie d'une façon vague à la troisième partie, sans aucune indication de chapitre. On la chercherait en vain dans l'ouvrage indiqué. En réalité elle est tirée du *Livre des Douze Vertus* qui n'est pas authentique. Bossuet n'était peut-être pas obligé de connaître ce dernier détail ; il eût pu voir tout au moins par la préface de Surius que l'authenticité du traité était contestée et que dès lors il aurait bien fait de se montrer moins confiant à l'égard de ce livre.

Nous aurions voulu ne pas insister. Si nous l'avons fait c'est que trop souvent, dans cette question, on invoque à tort le grand nom de Bossuet (2). Pour l'honneur de Ruysbroeck et l'amour de la vérité, il fallait rétablir les faits.

***

Mais venons-en aux griefs formulés par Gerson contre notre mystique. Le chancelier de Paris se défend de vouloir l'accuser

(1) La version latine de Surius utilisée par Bossuet porte clairement *deligere* (*D. Ioannis Rusbrochii opera omnia*, Coloniae 1552, p. 227). C'est d'ailleurs la traduction exacte du texte original : *Werken van Jan van Ruusbroec* (éd. David), 1860, t. III, p. 30.

(2) Ainsi Mgr Puyol dans *L'auteur du livre De imitatione Christi*, Paris 1899, pp. 402-411. Après avoir rapporté l'appréciation citée plus haut, celle précisément qui repose complètement sur le vide, il ajoute ces mots sentencieux : « Sévère jugement, rude langage, exacte vérité ! »

formellement d'hérésie (1). Ruysbroeck, qui ne cesse d'inculquer aux autres le devoir de la soumission à l'Église, ne pouvait manquer de mettre lui-même en pratique ce qu'il enseignait avec tant d'insistance. « Pour tout ce que je pense, dira-t-il dans un de ses derniers ouvrages, et pour tout ce que j'ai écrit, je me soumets au jugement des saints et de la sainte Église. Car je veux vivre et mourir serviteur du Christ, dans la foi chrétienne, et, moyennant la grâce de Dieu, je désire être membre vivant de la sainte Église (2). »

Mais, sans le vouloir, n'est-il pas tombé dans l'erreur? N'a-t-il pas voulu enseigner que l'âme parvenue au degré suprême de la contemplation « cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue auparavant en son propre genre; qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine »? Cette proposition ne se rencontre pas dans les œuvres de Ruysbroeck ; mais Gerson croit qu'il faut interpréter en ce sens quelques passages du troisième livre des *Noces spirituelles*.

On pourrait opposer plus de cinquante textes dans lesquels Ruysbroeck repousse dans les termes les plus clairs et les plus formels toute idée panthéiste. Nous le disions déjà au début de cette étude : ce fut précisément la tâche de Ruysbroeck de combattre le panthéisme des faux mystiques de son temps. Et il le fait parfois avec une vigueur et une rudesse de langage qui effraieraient quelque peu notre délicatesse moderne. Qu'on lise, par exemple, les chapitres dans lesquels il réfute les propositions condamnées de Maître Eckart (3). Mais citons

(1) Il nous faut prévenir ici le lecteur contre une fâcheuse faute d'impression qui se présente dans l'édition de Du Pin (t. I, col. 62). Au lieu de dire que *les frères du libre esprit*, combattus par Ruysbroeck, se rattachaient à la secte des Béguards, l'éditeur fait dire à Gerson que *Ruysbroeck lui-même* appartenait à cette secte ! Il met *erat* au lieu de *erant*, qui est pourtant exigé impérieusement par tout le contexte. Le manuscrit 4935-43 de la Bibliothèque royale à Bruxelles, consulté par nous, porte d'ailleurs très nettement *erant*. Mgr Puyol n'y a pas pris garde et affirme (l. c., p. 404) qu'aux yeux de Gerson Ruysbroeck était un Béguard.

(2) *Livre de la plus haute vérité*, ch. XIV (trad. franç., t. II, p. 225).

(3) *Livre des Douze Béguines*, ch. XVIII-XXII (éd. David, t. V, pp. 49-65). Son disciple Jean d'Afflighem ne se montre guère plus tendre dans

quelques passages qui montreront de la façon la moins équivoque que l'interprétation donnée par Gerson est exactement à l'opposé de ce qu'enseigne le grand mystique brabançon.

Et tout d'abord Ruysbroeck proclame bien haut que nous ne sommes pas émanés de la substance de Dieu. Parlant de l'être idéal que nous avons de toute éternité dans la pensée divine, il dit : « Nous possédons ainsi une vie supérieure, qui éternellement est en Dieu avant toute création. C'est *d'après* cette vie que Dieu nous a créés, *non qu'il nous ait tirés d'elle, ni de sa propre substance, mais créés de rien*... Nous avons donc tous, au-dessus de notre être créé, une vie éternelle en Dieu, comme en notre *cause* vivante qui nous a faits et créés de rien ; mais nous ne sommes pas Dieu et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes. Nous ne sommes pas non plus émanés de Dieu selon la nature ; mais parce que Dieu nous a connus et voulus éternellement en lui-même, il nous a faits non par nature, ni par nécessité, mais dans la liberté de son vouloir (1) ».

« Il y en a qui prétendent, dit-il ailleurs, que leur âme a été créée de la substance de Dieu et qu'après leur mort elle rentrera dans cette substance et redeviendra une avec elle, tout comme l'eau qu'on puise dans un vase et qu'on verse de nouveau dans la fontaine où on l'a puisée... C'est une impiété ; ceux qui la professent ne sont que des insensés et des aveugles, condamnés d'avance au feu éternel (2). » « Ils se figurent que dans l'éternité disparaîtra toute hiérarchie de vie et de récompense et toute distinction, et qu'il n'y demeurera rien autre qu'un seul être essentiel, éternel, *sans distinction personnelle entre Dieu et les créatures*... Voilà bien le plus grand désordre, la plus méchante et la plus folle incrédulité qui fut jamais entendue. A ceux-là on ne donnera le saint Sacrement ni à la vie, ni à la mort, et on ne les enterrera pas avec les chrétiens.

ses traités encore inédits *Des erreurs de Maître Eckart* (composé avant 1355), *Des quatre espèces d'amour fraternel* (1355), *Des dix commandements* (1358).

(1) *Miroir du salut éternel*, ch. XVII (trad. franç., t. I, 3e éd., p. 126). Dans un passage analogue Mgr Puyol, l. c., p. 406, ne voit « autre chose que le système panthéiste de Maître Eckart ». Il n'a pas remarqué que Ruysbroeck ne fait qu'exposer la plus pure doctrine de saint Thomas sur les *idées* en Dieu (I^a^, q. 15).

(2) *Livre des Douze Béguines*, ch. XIX (éd. David, t. V, p. 50).

Ils mériteraient bien plutôt qu'on les brûlât à un poteau ; car devant Dieu ils sont condamnés et ils appartiennent au puits d'enfer (1). »

Si l'âme ne peut arriver à s'identifier avec l'être divin dans l'éternité, à plus forte raison ne le pourra-t-elle sur la terre. « Quoique Dieu vive dans toutes les créatures et toutes les créatures en Dieu, pourtant les créatures ne sont pas Dieu, pas plus que Dieu n'est créature. Car le créé et l'incréé demeurent toujours deux et à une distance infinie l'un de l'autre (2). »

Même dans la contemplation la plus parfaite, dans l'union la plus intime que l'âme puisse éprouver, la distinction entre le Créateur et la créature subsiste irréductible. « Jamais la créature ne peut devenir Dieu » ; la phrase revient comme un refrain dans tous les écrits de Ruysbroeck (3). Vers la fin de sa vie il résumera ses affirmations antérieures en ces termes : « J'ai dit que nulle créature ne peut être ni devenir si sainte qu'elle perde son état de créature et devienne Dieu : et ceci est vrai même de l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui restera éternellement créature et distincte de Dieu (4). »

Il faudrait citer tout le chapitre X de *l'Anneau*, intitulé : « Comment, tout en étant un avec Dieu, nous devons néanmoins demeurer éternellement autres que lui (5) ». Bornons-nous au passage suivant qui achèvera de mettre en pleine lumière la véritable pensée de Ruysbroeck. Après avoir dit que, dans l'union la plus élevée que l'on puisse expérimenter ici-bas, « nous sommes *un* avec Dieu dans l'abîme sans fond de son amour », il ajoute : « Mais quand je dis que nous sommes un avec Dieu, *il faut l'entendre de l'amour, et non pas de l'essence ni de la nature*. Car l'essence de Dieu est incréée, tandis que la

(1) *Miroir du salut éternel*, ch. XVI, et *Livre des sept clôtures*, ch. XIV (trad. franç., t. I, 3e éd., pp. 118-119 et 180).

(2) *Livre des Douze Béguines*, ch. XXI (éd. David, t. V, p. 56).

(3) Voici quelques passages empruntés aux trois premiers tomes de la traduction française : *Miroir du salut éternel*, ch. XVI, XIX, XXII, XXIII, XXIV, et *Livre des sept degrés* ch. XII, (trad. franç., t. I, 3e éd., pp. 117, 133, 139, 141, 142, 252, 253) ; *Livre de la plus haute vérité*, ch. IV, XI, XIII (trad. franç., t. II, pp. 203, 204, 219, 223) ; *Noces spirituelles*, l. III, ch. LXXVI (trad. franç., t. III, p. 201).

(4) *Livre de la plus haute vérité*, ch. II (trad. franç., t. II, p. 201).

(5) Trad. franç., t. III, pp. 258-262.

nôtre est créée : entre Dieu et la créature la distinction est infinie. C'est pourquoi, bien qu'ils soient unis, ils ne peuvent devenir absolument un. Si notre essence se réduisait à néant, nous n'aurions plus ni connaissance, ni amour, ni béatitude (1) ».

Que l'on compare cette affirmation avec la proposition dans laquelle Gerson prétend résumer la pensée de Ruysbroeck, et l'on verra quel abîme les sépare. C'est, ni plus ni moins, toute la différence du jour à la nuit, du oui au non.

Voici d'ailleurs un dernier texte qui montrera que si Ruysbroeck repousse toute absorption des créatures en Dieu quant à leur *être*, il n'admet pas davantage qu'elles soient réduites à néant quant à leur *opération*. « Il y en a qui soutiennent, dit-il au livre des Noces spirituelles, que *Dieu opère leurs œuvres*, tandis qu'ils supportent son action d'une façon passive, étant eux-mêmes agis : et c'est là, selon leur dire, que se trouve le plus haut mérite. Erreur manifeste et impossibilité... Par la vertu de Dieu, les créatures ont elles-mêmes leurs œuvres propres, dans la nature, dans la grâce et aussi dans la gloire; et lorsque ces œuvres prennent fin ici-bas dans la grâce, elles durent éternellement dans la gloire. D'ailleurs, si par impossible la créature spirituelle était, quant à son action, réduite à néant, devenant aussi vide d'activité que lorsqu'elle n'était pas, c'est-à-dire aussi une avec Dieu que lorsqu'elle n'existait que dans sa pensée, elle ne mériterait pas plus qu'elle ne le pouvait alors. Elle ne serait ni plus sainte, ni plus heureuse qu'une pierre ou un morceau de bois; car sans opération propre, sans amour ni connaissance de Dieu, nous ne pouvons avoir de béatitude... C'est donc une complète erreur que cette oisiveté, et ceux qui en parlent cherchent à donner un semblant de bien à ce qui n'est que malice et perversité, prétendant que cela est plus noble et plus élevé que toute vertu... Ils ressemblent plutôt aux esprits damnés de l'enfer, qui sont sans amour ni connaissance, qui sont vides de tous sentiments d'action de grâces et de louange, ainsi que de toute application amoureuse ; ce qui est la cause de leur éternelle damnation (2) ».

(1) *Miroir du salut éternel*, ch. xxv (trad. franç., t. I, 3e éd., p. 144).

(2) *Noces spirituelles*, l. II, ch. LXXVII (trad. franç., t. III, pp. 204-205). Il faut rapprocher ce passage de l'article 2, q. 23, IIe IIae, où saint Thomas établit que la charité est un *habitus* de l'âme.

***

Il n'était pas inutile de s'étendre un peu sur cette question de l'orthodoxie de Ruysbroeck. Trop souvent on se contente de répéter les accusations de Gerson et de Bossuet, sans se donner la peine de les vérifier. Ce qu'on oublie généralement c'est que le chancelier de Paris, dans une seconde lettre éditée à la suite de la première, rétracte en partie ce qu'il avait avancé tout d'abord. Il reconnaît en particulier que Ruysbroeck n'a pas enseigné que la créature puisse perdre son être personnel pour s'écouler en l'essence de Dieu (1). Bossuet, qui connaissait pourtant cette seconde lettre (2), semble n'avoir pas remarqué cette rétractation. Tout entier à sa lutte contre l'erreur quiétiste, il n'a vu et retenu que ce qui allait à sa thèse; et il affirme sans ambages que Ruysbroeck est allé jusqu'à dire que l'âme « est absorbée dans l'être divin ».

Mais si la doctrine du mystique brabançon demeure sans atteinte, peut-on en dire autant de sa terminologie? Gerson, obligé de reconnaître la parfaite orthodoxie de la pensée, se montre, en revanche, plus sévère pour les expressions : Ruysbroeck, dit-il, s'est servi de termes impropres (*modos illos loquendi nimis improprios esse*) (3) et qui peuvent devenir une occasion d'erreur. Bossuet parle de *langage exagératif* et d'*expressions exorbitantes*, reproche qu'il adresse d'ailleurs à tous les mystiques en général, à commencer par Denys l'Aréopagite.

Nous le reconnaissons volontiers : telle ou telle expression de Ruysbroeck, *isolée du contexte et de l'ensemble de la doctrine*, et prise au pied de la lettre, pourrait être entendue dans un sens panthéiste ou hétérodoxe. Mais avec de pareilles règles d'interprétation c'en est fait de l'orthodoxie de n'im-

(1) *Gers. opp.*, éd. Du Pin, t. I, col. 81.

(2) Il la cite au même endroit : *Instruction sur les états d'oraison*, liv. I, l. I, n. 4 (éd. Lachat, t. 18, p. 385).

(3) Il n'est pas exact de dire avec Bossuet que « Gerson soutient que, malgré la bonne intention de celui qui s'en est servi, ces expressions *sont en elles-mêmes dignes de censure* ». Ce qui est digne de censure aux yeux du chancelier, c'est de prendre ces expressions au pied de la lettre, de vouloir les défendre à tout prix et de les introduire dans l'usage courant.

porte quel écrivain, et de la sainte Écriture elle-même. On ne peut bonnement exiger des auteurs mystiques qu'ils s'expriment partout et toujours dans les termes techniques de l'École. Chaque genre a sa terminologie spéciale. N'oublions pas du reste que plus les choses sont sublimes et divines, plus il devient difficile, pour ne pas dire impossible, de les traduire en langage humain. Tant que l'on reste dans le domaine accessible aux sens et à la raison naturelle, il sera toujours possible de trouver des termes qui répondent exactement à la pensée. Mais une fois cette région dépassée, il n'y a plus de proportion entre les mots et les réalités qu'ils sont destinés à exprimer. Quelque effort que l'on fasse, la langue humaine demeurera à jamais déficiente en face du surnaturel.

De là, chez les mystiques, des hardiesses qui déconcertent parfois la raison, mais qui, à leurs yeux, ne sont encore que des images très affaiblies de ce qu'ils voient ou éprouvent. Ainsi a-t-on pu dire de sainte Thérèse : qu' « elle parle avec des emphases et des exagérations extrêmes ; même elle s'indigne à toute heure contre ces termes, disant qu'ils ne peuvent exprimer la moitié de ce qu'elle veut dire, quoique les termes qu'elle emploie soient fort extraordinaires, et que l'Église les a non seulement approuvés, mais les estime tant, que dans l'oraison de cette sainte elle demande à Dieu que nous soyons fait participants de sa doctrine (1) ».

Il ne faut pas vouloir être plus sévère que l'Église. Les plus grands docteurs n'ont-ils pas admiré et commenté les écrits d'un Denys l'Aréopagite? Il faut croire d'ailleurs que Gerson ne prenait pas les choses tellement au tragique. Lui qui, dans sa seconde lettre contre Ruysbroeck, se proposait modestement comme modèle de correction dans la forme, ne manque pas, en ses propres ouvrages de mystique, d'user des mêmes termes « impropres » et de parler de « transformation de l'homme en Dieu », de « mort mystique », et même d' « *absorption* simplifiante, unissant l'âme à Dieu et la *déifiant* à sa manière (2) ». Le Père Surin, ayant à répondre à certains intellectualistes outrés qui attaquaient les « termes extraordinaires » des mys-

(1) P. Surin, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, ch. v (éd. Bouix, Paris, 1879, p. 138).

(2) *De mystica theol. specul.*, cens. 41, ss. (Opp., t. III, pp. 395 ss.) ; *Sermo de Spiritu Sancto*, cons. 2 (ibid., pp. 1241 ss.).

tiques et prétendaient que c'étaient des exagérations, s'appuyait précisément sur l'exemple de Gerson pour justifier les mystiques et le citait comme un des auteurs qui n'avaient pas craint de se servir de ces termes (1). Remarquons en passant que le Père Surin, en raison même de sa formation religieuse, ne saurait être soupçonné de complaisance excessive et préconçue à l'endroit des mystiques, et que Bossuet l'appelait « un maître consommé dans la spiritualité ».

Le pieux jésuite terminait son plaidoyer en rappelant une parole du célèbre Lessius, « homme très docte et très scholastique », qui disait « qu'il avait passé la plus grande partie de sa vie en la lecture de Rusbrochius, et qu'il avait appris de lui d'habiter avec Dieu et avec soi-même (2) ».

Ce sera aussi le fruit que retireront de ses ouvrages tous ceux qui s'appliqueront à les lire dans l'esprit où ils ont été composés. Au rapport de son biographe, le saint prieur de Groenendael s'adressant sur son lit de mort aux frères assemblés autour de lui, leur disait qu'il pouvait se rendre ce témoignage de n'avoir jamais rien écrit qu'en la présence de la très auguste Trinité. Que le lecteur lui aussi n'entreprenne jamais l'étude de ses œuvres que dans les mêmes sentiments; et tandis que se découvriront à son regard les mystères insondables cachés au fond de l'âme, il entendra dans son cœur la voix discrète mais persistante qui invite à habiter avec soi-même pour habiter avec Dieu.

(*A suivre.*)

Dom J. Huybén,
Abbaye St-Paul, Oosterhout.

(1) *Traité de l'amour de Dieu, l. c.*, p. 138.
(2) *Ibid.*

ERNEST PSICHARI

La *Revue des Jeunes* vient de publier, en ses éditions, la *Vie d'Ernest Psichari d'après des documents inédits*, par Mlle A. Goichon, avec préface de M. Jacques Maritain (1). Ce livre était très attendu. La plaquette d'Henri Massis : *Vie d'Ernest Psichari* (2), témoignage porté par l'ami et le frère d'armes au lendemain de la mort du grand soldat, avait fait désirer une biographie complète de l'auteur très aimé du *Voyage du Centurion* et des *Voix qui crient dans le Désert*. Ce désir est maintenant comblé. « A ce travail, — écrit M. Maritain dans sa Préface, — Mlle Goichon a consacré les plus attentives et les plus minutieuses recherches ; elle a recueilli tous les documents, consulté tous les témoins, suivi pieusement les étapes du voyage terrestre du petit-fils de Renan. Elle a réussi ainsi, à force de sympathie intuitive, à composer de lui, dans un livre simple et fidèle, une image très juste et très ressemblante (3). » Cet ouvrage, paru en janvier dernier, vient d'atteindre sa *dixième* édition, au moment où j'écris ces lignes, et ce succès en est le meilleur éloge. — D'autre part, M. Maritain vient de publier, dans *La Revue Universelle*, une étude de haut relief et dans laquelle il trace à son tour, en traits vigoureux, le portrait de son ami (4).

Je voudrais utiliser tous ces témoignages et les réflexions que m'ont suggérées les œuvres mêmes d'Ernest Psichari pour

(1) Edition de la *Revue des Jeunes*, 1 vol. in-16 jésus ; 10e édition, 10 francs (franco, 10 fr. 70).

(2) Librairie de l'Art Catholique, 2e édition.

(3) Voir A. Goichon, *op. cit.*, Préface, p. 10.

(4) N° du 1er mars 1922, pp. 609-633.

faire revivre son attachante physionomie morale devant les lecteurs de *La Vie Spirituelle*.

*
* *

Petit-fils d'Ernest Renan, par sa mère Noémie Renan, Ernest Psichari naquit à Paris en 1883. Sur le désir de sa bisaïeule paternelle, il fut baptisé dans la religion schismatique grecque. Néanmoins, il fut élevé en dehors de tout principe religieux.

On lira, dans Mlle Goichon, de savoureux détails sur l'enfance et l'adolescence d'Ernest : « Physiquement, il était un peu frêle, délicat, nerveux, avec une jolie figure, l'air gai, la mine éveillée. Ses grands yeux ouverts avaient un beau regard droit, volontiers un peu au-delà. » Il était d'une extrême vivacité, « toujours insatiable de jeu, de lecture, de projets, comme il le fut plus tard de perfection morale ». N'est-ce pas lui qui écrira de Maxence, dans le *Voyage du Centurion* : « Son esprit était toujours en avance, d'une étape au moins, sur son corps, et il voyait mieux les spectacles du lendemain que ceux du jour. » Son exubérance ne venait pas de sentiments superficiels mais débordait d'un cœur profond, très sensible et très fidèle. « Son cœur n'oubliait jamais et ne variait pas. Ainsi restera plus tard le jeune homme qui vint à Dieu par goût de la fidélité. » Sa grande affection d'enfant fut pour sa mère ; et il devait toujours garder avec elle une exquise intimité. Ajoutez à cela un penchant à la rêverie, un goût du mystère, une avidité de la solitude. En Bretagne, où il passait ses vacances, il aimait à se promener tout seul, au gré de sa fantaisie, à errer « dans la campagne très douce, sans tristesse, mais intime et solitaire, empli de ce musical silence qu'harmonise le murmure de la mer et du vent (1) ».

Les études d'Ernest Psichari eurent un cours normal. Il les commença au lycée Montaigne et les poursuivit à Henri-IV, puis à Condorcet où il fit sa philosophie. Avant sa licence de philosophie, il suivit les cours de la Sorbonne et ceux de Bergson au Collège de France.

C'est à Henri-IV que Psichari rencontra J. Maritain. Ils se lièrent d'amitié, et c'est pourquoi le portrait que le second

(1) A. Goichon, *op. cit.*, chap. I, passim.

nous trace du premier, dans l'article cité de *La Revue Universelle,* prend la valeur d'un incomparable témoignage :

« Le trait qui frappait avant tout dans la physionomie morale d'Ernest, c'était la bonté, une bonté forte, généreuse, expansive, semblant ignorer la limitation... Je relève encore chez lui une franchise totale, une loyauté chevaleresque, une sensibilité extraordinairement riche, tumultueuse, frémissante, grave, traversée parfois, plus tard, de mélancolie sans fond, où l'âme semblait retirée sur les plages désertes de soi-même, seule avec son destin, qui la liait et l'opprimait. Très peu d'attrait naturel pour l'abstraction et pour la déduction logique. Des complexités et même des raffinements d'artiste dans l'esprit, une très grande simplicité de cœur. Pas un atome de vanité ni de respect humain. Aucune timidité mondaine. Un goût de la hardiesse et de l'aventure. Une promptitude ahurissante à passer à l'action, instantanément dès que le cœur était mis en branle. Une candeur dont deux yeux inoubliables, admirablement francs et droits, étaient les perpétuels témoins. Enfin une fidélité sublime, qui donnait chez lui au flux du temps et des événements intérieurs une stabilité singulière, fidélité qui était sa vertu la plus aimée, pour laquelle il aimait souffrir et dont il a parlé magnifiquement (1). »

L'année de philosophie qu'Ernest Psichari passa au lycée Condorcet fut une année « étincelante, ardente, mais déjà assez troublée ». « Il se heurtait violemment à tous les systèmes qu'un enseignement foncièrement décevant faisait défiler devant lui ; il fusait en paradoxes brûlants, s'enflammait pour mille thèses hétéroclites... Ce fut bien pis à la Sorbonne, pendant la préparation de la licence de philosophie, à laquelle il se présenta en 1902. On ne dira jamais le mal subtil, et quelquefois irréparable, que l'anarchisme intellectuel de maîtres qui ne croient pas à la vérité faisait à cette époque aux plus nobles esprits (2). »

A ce désarroi intellectuel, vint s'ajouter, chez l'étudiant de dix-huit ans, une violente crise sentimentale. « Cette année-là et l'année qui suit — écrit son ami, — emporté par l'amertume d'un cœur héroïque à qui le désespoir semble l'unique issue, comme pour se venger de la vie en se saccageant lui-

(1) Loc. cit., p. 613-614.
(2) Ibid., p. 615.

même, il se précipite dans l'existence du péché dont il s'accusera plus tard. » Et Maritain continue :

« Dans ces excès, il faut voir beaucoup moins une tempête de sensualité que la face ténébreuse de l'insatisfaction de son âme. Voilà ce qu'alors je ne comprenais pas bien, et je me le reproche, car n'ayant pas le cœur instruit par l'onction chrétienne, je jugeais toutes choses avec le jugement dur d'un spéculatif gorgé de Spinoza. Représentez-vous une âme enveloppée d'ignorance, ne sachant d'où elle vient ni pourquoi elle est faite, privée de toute certitude et de tout point d'appui, nourrie seulement de l'impressionnisme décevant de Renan et des fables des philosophes, sans aucun principe d'ordre supérieur, sans Créateur et sans Rédempteur, et sur qui passent les noires vagues de la passion. Il n'y a que des considérations médiocres qui pourraient la modérer, et elle n'a en soi rien de médiocre. Faite pour l'infini, et le devinant, c'est dans le lac du créé qu'elle entreprend de le chercher. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle ne pèche pas davantage. Ah ! sainte Lumière, ceux qui viennent à toi du fond de l'abîme t'aiment peut-être d'un élan plus impétueux que les autres, lorsque tu leur es montrée ; mais au prix d'une intensité de misère dont n'ont pas même idée ceux qui ont eu la grâce de naître et de grandir dans la Foi (1). »

***

Cette discorde des pensées et des sentiments va-t-elle emporter Psichari au naufrage définitif ? Non. Par un redressement énergique de volonté, il se sauvera lui-même. A dix-neuf ans, il décide de devancer son appel militaire et de s'engager au 5e de ligne à Beauvais.

Son année achevée, à la grande stupeur de ses maîtres et de ses amis, il laisse ses études de Sorbonne et signe un rengagement ; il renonce à son grade de sergent dans l'infanterie de la métropole et entre comme simple canonnier dans l'artillerie coloniale. Bientôt nous le voyons partir dans une expédition au Congo. « Alors commence la vie héroïque et libre qui réalise tous les rêves de sa jeunesse et donne à son être sa première raison et son premier but... Il va, pendant de longs mois, marcher sous des cieux nouveaux... Il convoie des troupeaux de bœufs, le long des fleuves ; il combat, marche des journées et des nuits entières, s'enivre de solitude et d'action (2). »

(1) Ibid., pp. 615-616.
(2) H. Massis, *op. cit.*, p. 58.

Dans l'armée, Psichari cherche un remède à l'anarchie intellectuelle et morale à laquelle son éducation l'a mené. A vingt ans, il se montre à nous, comme il le dit lui-même : « sans défense contre le mal, sans protection contre les sophismes, errant sans conviction dans les jardins empoisonnés du vice, en malade et poursuivi d'obscurs remords, chargé de l'affreuse dérision d'une vie engagée dans le désordre des sentiments et des pensées (1) ». Or, l'armée lui apparaît comme un premier principe d'ordre, comme une persévérante fidélité à une tradition d'héroïsme et de vertus.

Cette « mystique » militaire, par laquelle Psichari triomphe des mensonges de l'individualisme moderne, fut sa première conversion, « la première victoire de Dieu dans son cœur encore impie ».

« Lorsqu'il nous revenait des continents perdus, les yeux lavés par les horizons libres de l'Afrique, — dit Henri Massis, — c'est à ce solitaire que nous demandions le mot de nos destinées, c'est lui que nous interrogions sur nous-mêmes, c'est de cet exilé que nous attendions les paroles qui élèvent et fortifient. C'est ainsi qu'il nous avait restitué le sens des vertus et la gloire des armes. Nous devions à son exemple une certaine tension de l'âme qui nous avait aidés à rejeter les piperies d'un enseignement meurtrier. Mais, sous cette fièvre de l'action, nous sentions que se débattait une plus grande misère, ce mal inconnu qui nous laissait désemparés dans la vie, ce désir éperdu que la vérité et la pureté ne fussent point que de vains mots (2). »

Cette « plus grande misère », on le devine, c'était l'incroyance religieuse qui persistait malgré les efforts de l'âme vers la lumière.

La lumière devait pourtant triompher et refouler les ténèbres de l'erreur. Psichari, rentré du Congo, passe à l'école de Versailles (1908), en sort sous-lieutenant en septembre 1909 et part en expédition militaire pour la Mauritanie où il demeurera jusqu'en décembre 1912.

C'est là que l'attend la grâce de Dieu.

Qui le croirait ? c'est au désert, dans les plaines désolées et nues, tandis qu'il guerroie contre les tribus rebelles à la France,

(1) Cité dans H. Massis, ibid., p. 6.
(2) Op. cit., p. 5-6.

que Psichari, à travers toutes les voix qui crient dans la solitude, va reconnaître la voix de Dieu et lui obéir avec la candeur d'une enfantine docilité.

*
* *

Dans la *Revue des Jeunes*, du 25 mai 1920, au lendemain de la publication de l'ouvrage posthume : *Les voix qui crient dans le Désert*, j'ai essayé, en analysant ce dernier livre, de montrer « l'action surnaturelle dans la conversion d'Ernest Psichari (1) ». Je ne puis que reprendre ici les grandes lignes de cette étude.

Cette conversion, disais-je, évolue en pleine influence surnaturelle, par mouvements gradués que relie une vivante logique.

Elle part du désir de rencontrer enfin la vérité après le désarroi de l'erreur, d'un affectueux appel vers le Dieu entrevu. Par l'effet de ce désir, l'ordre de la foi est déjà vécu en espérance et comme par anticipation. L'intention de croire exprime sa ferveur par un assentiment qui voudrait se donner et souffre encore de son insécurité ; car le problème de la destinée s'est posé avec une force qui absorbe la conscience, rassemble toutes les lumières de l'esprit, et interdit d'ajourner plus longtemps une solution avidement exigée.

Dès lors — et c'est la seconde phase — l'âme est attentive à tous les « signes » du Message divin ; elle attend la révélation du Dieu qui va se faire connaître. C'est une tension de découverte, une obéissance qui offre sa soumission, un raisonnement qui ne se lasse pas de faire valoir ses motifs de crédibilité et de les reprendre en une obsession continue, moins tenace encore que l'exigence ressentie d'une grâce prochaine, plus forte que toutes raisons, car elle les éclipsera toutes par la certitude dont elle remplira l'esprit.

En de telles dispositions — et c'est la dernière phase de la conversion — l'intelligence ne peut plus désormais se soustraire. Le choix se fixe. Le parti est résolument pris. Il faut croire, adhérer au mystère. L'intelligence consomme sa soumission à la grâce victorieuse et confesse sa croyance sans subterfuge. Tourné vers la Vérité première, le fidèle accepte tous les dog-

(1) pp. 365-391.

mes du *Credo* catholique, aspire aux vertus chrétiennes et aux Sacrements qui consacreront le plein épanouissement de sa foi vivante.

Quand, le 17 février 1910, le lieutenant Psichari quittait les berges du fleuve Sénégal avec une escorte de tirailleurs et partait vers la Mauritanie en expédition militaire, le problème religieux ne le hantait pas encore. C'est le désert d'Afrique qui allait le lui révéler ; mais déjà son âme était dans l'attente et le désir :

« Il n'est pas en moi de volonté plus arrêtée, de plus ferme propos que d'aller maintenant à travers le monde, tendu sur moi-même, décidé à me conquérir par la violence...

« Ah ! non, nous ne rions pas en Afrique. Je sais bien que nous n'y serons pas des sceptiques, que nous choisirons, que toujours nous voudrons choisir... Que tous ceux qui hésitent, tous ceux qui trembleraient devant une vérité trop forte ne viennent pas prendre la rude nourriture de l'Afrique. Il faut ici un regard ferme sur la vie, un regard pur, allant droit devant soi, un regard jeune, de toute franchise, de toute clarté (1). »

Psichari n'aborde pas le désert en dilettante sentimental, en « amateur » et « en touriste » :

« Nous ne sommes pas des gens spirituels et nous contestons même leur esprit aux « spirituels », aux « fins causeurs », à tous les pantins peinturlurés de couleurs brillantes... Nous ne sommes pas des hommes de salon, ni de boudoir, ni de fumoir. Nous sommes de bons ouvriers, nous sommes les ardents compagnons du tour d'Afrique. Nous aussi, nous pourrions « faire de la littérature » si le cœur nous en disait. Mais nous avons dans la bouche un goût si amer, nous ressentons si fort la honte de l'infidélité... »

Et voici une première fidélité qui rassure ce cœur droit et lui prépare le retour. Psichari est un soldat, un soldat qui guerroie, un « coureur de brousse », s'enfonçant « dans les profondeurs roses du désert » pour surprendre les tribus dissidentes, prélever l'impôt en nature chez les tribus fidèles, recenser leurs troupeaux, traquer les rebelles, faire le coup de

(1) Toutes les citations qui, dans les pages suivantes, n'auront pas de référence, seront prises à l'ouvrage posthume de Psichari : *Les Voix qui crient dans le désert.*

feu, explorer et contre-explorer sans arrêt. « Fuite de gandourah dans le bleu du ciel », « campements errants sous le soleil » : c'est une exaltation, une griserie d'intense suractivité !

Mais être soldat, c'est obéir, se plier à une règle, à un ordre, viser un but plus haut que soi. Or, n'est-ce pas là un apprentissage de la soumission obligée à la Vérité, règle suprême ?

« Sur les routes de Tifirit, je pense à un Centurion de Rome que nous connaissons bien et c'est celui qu'admira Jésus-Christ, le jour même qu'il entra à Capharnaüm... Nous aussi, nous sommes des Centurions. Nous avons cent hommes sous nos ordres et nous disons à l'un : « Va-t'en », et il s'en va ; à l'autre : « Viens », et il vient. Rien n'est changé, sinon la soumission véritable que nous n'avons pas, sinon la modestie et l'amour... Peut-être ne connaîtrons-nous jamais le bonheur du Centurion de Capharnaüm. Mais nous savons que nous ne résisterons pas et que le Bon Dieu entrera sous notre toit, quand il lui plaira.

« Voilà la base : ne pas résister à la vérité quelle qu'elle soit, attendre, attendre patiemment, sans nervosité, sans inquiétude, attendre l'hôte que l'on désire et dont, pourtant, on ne sait rien. »

Oh, certes non, Psichari ne résistera pas. Il attend l'hôte désiré. Le problème de la destinée qu'il va se poser le mènera sans détour au problème religieux. Il n'est plus de ceux qui se contentent de vivre. Au reste, ceux-là « vivent-ils seulement » ? « Pensent-ils aux grandes choses du monde, à la mort ?... Ce sont d'honnêtes gens. Ils ont le goût délicat, l'esprit orné, l'amour des choses de l'intelligence. Oui, mais est-ce tout ? » Vivre pour un but, plier sa vie à un ordre, parce qu'il doit y avoir un but et un ordre, c'est déjà revenir de l'abandon et s'orienter. « Dès que l'on fait un pas hors de la médiocrité, l'on est sauvé, l'on est assuré de ne plus s'arrêter dans la voie du perfectionnement intérieur. » On est « embarqué dans l'absolu ».

Et voici que le désert, par l'infini de sa vacuité, sa nudité immobile et son inquiétante immensité, force étrangement l'esprit à s'interroger sur « le mystère du monde ». L'âme s'y trouve seule, loin de l'agitation vaine ; elle sent sa « déréliction », et le besoin de Dieu. C'est « le carrefour sacré d'où l'on doit sortir condamné ou sauvé ». La voix crie dans le désert et c'est la voix de Dieu : dans « le royaume inviolé du silence »,

elle devient une clameur formidable qui demande qu'un écho lui réponde.

Cet accord de l'âme inquiète de l'infini avec la rude figuration de l'Afrique, cette tonalité de sentiments forts, cette évocation du divin dans le spectacle de l'aridité et de la désolation de la terre, constituent dans le livre de Psichari une beauté de premier plan et que chaque page répète dans une forme toujours neuve. C'est le fond de sensibilité d'où jaillissent les impressions que la réflexion transpose en sentiments religieux. « Il marche dans le vertige de ces horizons singuliers, tous les jours plus troublés, avec un peu de sueur aux tempes, des battements d'impatience. » Les spectacles monotones ou follement mouvementés du désert provoquent en son âme une attitude religieuse. La méditation devient ainsi, chez Psichari, la note harmonique toute naturelle dans la vibrante solitude. En voici un exemple parmi beaucoup d'autres ; et il faut se résigner à n'en citer qu'un :

« Dans l'après-midi, il s'éleva une de ces tourmentes si fréquentes dans ces parages. Tout de suite, nous fûmes enveloppés dans des tourbillons de sable fin et brillant. Ils pénétraient par les quatre coins de la tente, qui menaçait de tomber à chaque rafale. Les tirailleurs s'étaient enfouis dans leurs abris précaires. Il fallait fermer les yeux pour ne pas être aveuglé et le sable se collait à notre sueur, car le vent, venu de l'Est, était brûlant. Tout avait cédé devant lui, il était le maître incontesté de la plaine, et l'on n'entendait plus que son gémissement sourd et grandiose. Le ciel voilé de cendre devait se vriller en gouffres impalpables, tout là-haut, jusqu'à la limite précise de l'éther immobile. Et nous, nous restions bien dans l'ombre de la terre... *Terram tenebrosam et opertam mortis caligine...* O Dieu, nous chavirons au milieu de vos éléments. Nous voici, la tête courbée, dans le souffle des tempêtes. Nous avons peur. Nous tremblons de ne pas répondre à votre appel, le jour où il vous plaira de venir vers nous. Faites, ô mon Dieu, qu'à cette heure-là nous vous voyions distinctement et faites que nous ayons la force de dire à notre tour : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? « sans contester, ni tergiverser, ni discuter l'heure, cette heure que vous aurez choisie de toute éternité. »

Ainsi donc, tout est prétexte, pour Psichari, à appeler la vérité, à chercher Dieu. Et — on l'aura déjà remarqué — ce Dieu cherché est bien le Dieu surnaturel. « Le mystère du monde » dont il veut déchiffrer l'énigme, est le mystère même

de l'âme et de sa destinée, dans un plan qui veut dépasser la moralité naturelle et rencontrer le Dieu de l'Évangile et non pas seulement le Créateur et l'Ordonnateur de l'univers.

C'est un sentiment d'attente, un recueillement dans l'attrait, une affectueuse complaisance en face du Dieu pressenti et déjà entrevu. C'est le désir de croire avant l'assentiment en sa spontanéité et sa sécurité plénière, l'intention de la foi qui, déjà s'exalte, mais avec une espérance dont la joie n'ose s'épanouir, parce qu'on ne possède pas encore la sérénité de la certitude. Les théologiens, interprétant cette première ébauche de la foi, n'ont pas de peine à nous convaincre de son principe surnaturel. La grâce y tressaille en ses premières touches et, mieux que personne, Psichari, nous le verrons, se rend compte qu'il est aux prises avec une puissance surnaturelle.

Il n'a pas encore la foi ; mais il la désire tellement, qu'il parle comme s'il la possédait déjà, entraîné par l'enchantement et l'ardeur de son désir. Un jour, un Maure lui demande si pour les Nazaréens, c'est-à-dire les chrétiens, « Jésus ne serait qu'un prophète ». Et Psichari de répondre : « Jésus n'est pas un prophète, mais, en toute vérité, il est le fils de Dieu », et devant le musulman étonné, il trace, comme un croyant, l'histoire miraculeuse et divine de Jésus-Christ ; puis il continue :

« — Sidia, tu sais maintenant quel est le maître des Nazaréens. Apprends donc que pour le service de ce maître, nous donnerions volontiers notre vie; que toute notre force, que tu admires, nous vient du Lui, et que nous ne cessons de recourir à Lui, comme à notre Père bien-aimé...

Je m'arrêtai, la gorge serrée. J'avais les yeux pleins de larmes. Car l'adorable histoire, était-elle la mienne? Avais-je donc le droit de m'en emparer, de constater Jésus-Christ sans y croire?

J'étais alors dans le plus étrange état d'esprit. Car je ne croyais pas que Jésus-Christ fût le fils de Dieu, et je ne savais pas prier. Et pourtant, je parlais du fond de ma conscience, et il ne me semble pas que j'aie manqué de franchise... A ce moment, je savais bien que je mentais, mais je savais aussi que j'eusse menti bien davantage, si je n'avais pas confessé la vérité de mon Dieu. »

« Au souvenir de ces heures troubles qui précèdent l'arrivée de la grâce », nous dira-t-il, « que de larmes délicieuses je devais verser plus tard ». Mais, à ce moment, c'est encore vraiment « l'heure trouble », le désir inquiet et triste de n'être

point satisfait. Un instant d'exaltation, puis le charme se rompt, le beau mirage s'évanouit, il n'y a plus que l'âme en « déréliction », effrayée de son abandon dans l'océan sans rives du désert :

« Tristesse du voyageur, dit alors ce croyant qui n'est croyant qu'en désir. Ainsi s'en va le voyageur à travers le monde des apparences. Jadis, il se plaisait à suivre des yeux la lente descente des vapeurs sous le soleil ou la fuite des cirrus roses dans le ciel. Mais maintenant, ce plaisir même l'accable. Que lui sont ces beaux prestiges du monde, alors que son cœur malade appelle avec ferveur ce qui ne peut se voir? La confusion des campagnes de la terre, elle n'est plus que l'image de son propre désordre... Mais c'est la voix immatérielle, la voix qui clame dans le désert qu'il appelle en sanglotant. Et reprenant son bâton, il part de nouveau vers l'horizon scellé, en maudissant le jour. »

*
* *

Le voyageur n'aboutira-t-il pas au terme de la joie ? Psichari s'est tourné vers la vérité dans l'élan magnifique de sa conscience ardente. C'est la conversion commencée, la volte-face de son plan de vie :

« Quelle que soit la vérité, pensais-je, c'est une grande noblesse que d'avoir un tel but dans la vie...

Alors je vis une existence entière déroulée dans un progrès indéfini... allant au-delà de ses propres forces pour étancher sa soif inextinguible du divin; je vis enfin ce lieu de jonction de toute la vérité et de toute la Béatitude... et cette conjonction, ce lieu commun, je le nommai Dieu. Je ressentais un appétit extraordinaire de savoir. »

A la suprême raison de vivre, c'est-à-dire à la Béatitude, est donc liée la connaissance de la Vérité. Mais cette Vérité espérée et déjà aimée dans ce qu'il en devine, Psichari doit maintenant la rechercher par des moyens efficaces. Il est de ceux « qui brûlent de se soumettre ». Il a « l'impatience d'obéir ».

Voici une nouvelle étape dans son retour à la Foi. Celle-ci est appelée par son cœur, qui timidement s'essaie à la vivre sans que son intelligence soit apaisée. Mais la croyance, avant de se soumettre, doit faire valoir ses raisons. Il faut que l'es-

prit réfléchi découvre ce que Psichari nomme d'un mot très juste « le signe divin ». Son assentiment à la vérité surnaturelle doit s'appuyer sur des motifs valables qui certifient le « Message » de Dieu dans la révélation de sa vérité. Telle est la place de cette « méditation », comme il l'appelle, dans la genèse de sa foi.

Il semble bien que le point de départ du retour à la Vérité soit, chez Psichari, l'alarme de son intelligence en face de l'insuffisance de la philosophie et de la science hors du catholicisme :

« Quand de jeunes hommes aujourd'hui dénoncent l'intolérable domination de nos modernes savants, ils font l'œuvre la plus belle et la plus salutaire. Ils se trompent et nous trompent ceux qui, dans leurs cabinets et leurs bibliothèques, proclament un froid mécanisme d'où la vie, le mouvement, toute la réalité du monde, toute l'unité du monde sont vidés... Nous valons mieux que ce que veulent faire de nous nos savants... Nous ne marchons pas, nous flairons la mauvaise aventure, nous devinons la piperie. »

Mais voici qui rend plus insupportable encore le mensonge de la fausse science. Celle-ci, par son matérialisme et son scepticisme, vient heurter de front toute la tradition française qu'a façonnée le catholicisme. Et Psichari est Français jusque dans la moelle des os. Le pèlerin de Mauritanie a « une âme tremblante devant la France ». « Accablé d'amour au souvenir de la patrie, il murmure : Oh, être digne d'elle, et c'est l'ardente supplication qu'il traîne éternellement avec lui. » Il se sent rattaché par toutes les fibres à « la civilisation la plus douce, la plus humaine, la plus harmonieuse de toutes ».

« Or, nul n'est pleinement Français, s'il n'est avant tout catholique. » Ce qui fait le fond de la tradition française, c'est une foi solide — celle de la religion catholique, apostolique et romaine — appuyée sur une large culture ou parallèle à une large culture intellectuelle. » Il y a un « ordre français » ; une « ordonnance française » ; « une grande élection du peuple français ». « C'est aux croisades que je remonte si je veux, trop isolé dans la dune de Ouaran, insérer mon action particulière dans un grand mouvement d'humanité. Vingt siècles d'histoire et toute une éternité préalable pèsent sur nous. » Or ceux qui mènent les intelligences françaises veulent briser la chaîne de cette tradition qui est « une forme du divin ».

Psichari ne peut se résoudre à être un révolté. « Nous traînons jusqu'au sein même de l'infidélité le goût ardent de la fidélité. » Mais alors lui vient cette pensée : « Pourquoi tant d'abandons que nous avons consentis, tant de reniements dont nous sommes coupables, tant de dérélictions qui sont les nôtres ? »

Qu'on le remarque avec soin, Psichari ne redevient pas catholique parce que patriote, en ce sens qu'il n'adhère point au catholicisme pour la raison unique que telle est la religion de son pays depuis ses origines. « Ce traditionalisme purement national en matière religieuse était foncièrement étranger à son esprit (1). » Cherchant la vérité catholique où qu'elle se manifeste, il se réjouit seulement de la voir inscrite dans la tradition française. « Que cherche-t-il donc, les yeux au ciel, ce voyageur? De belles idées ? — Toute sa vie, on lui en a servi à profusion. C'est un Maître qu'il cherche, un Maître de vérité. » « Il veut la vérité dans son objectivité pure, dans sa virginale et inflexible indépendance à l'égard de nos intérêts humains. Il veut la vérité avec violence. « Que cette nef elle-même de Notre-Dame soit rasée à tout jamais, si Marie n'est pas vraiment Notre-Dame et notre très véritable Impératrice. Que cette France périsse, que ces vingt siècles de chrétienté soient à jamais rayés de l'histoire, si cette chrétienté est mensonge (2). »

Maintenant, Psichari va donc étudier le catholicisme en lui-même et constater qu'il est l'aboutissement de toute recherche sincère de la vérité. Il compare la beauté de la religion catholique aux essais religieux de l'antiquité, au fatalisme mystique de l'Islamisme, à la sécheresse du protestantisme. Il ne nous dit pas la formule de ses raisonnements successifs, mais ne nous livre que leur résultat de certitude : « Tout nous presse, tout nous donne de l'espoir, de l'assurance. De tous côtés nous sommes fortifiés. Mille reconnaissances lointaines nous mettent en sécurité, et nous permettent d'attendre dans l'amour la conjonction fatale de toute la beauté avec toute la vérité. »

Avec Pascal, Psichari se complaît en « cet équilibre parfait du christianisme qui tient compte de tout, pèse tout, fait à tout sa part », rend compte de la misère et de la grandeur de

(1) J. Maritain. Préface au livre de Mlle Goichon.
(2) Ibid., p. 22.

l'homme, de sa servitude et de sa liberté. Il entrevoit dans le catholicisme une morale qui dépasse tout ce que les morales humaines ont pu espérer. Le stoïcien le plus admirable vaudra-t-il jamais le plus humble des saints ? Et ceux-ci ne furent-ils pas « les plus hauts exemplaires d'humanité » ? Comment entrer dans la véritable vie spirituelle, quitter le monde de la chair, rencontrer le renoncement, l'humilité, l'ascétisme, la chasteté, sans accepter l'obligation des vertus proprement chrétiennes ?

« La religion qui proclame une telle morale est-elle donc fausse ? Telle était la question que je devais me poser... Car, il y avait, à mon sens, tant d'intérêt à ce que Jésus et son Église eussent raison, qu'il était nécessaire d'y regarder à deux fois avant de proclamer leur fausseté. Non, la religion n'était pas fausse. Sans doute, il y avait en elle des difficultés, mais aucune n'était insurmontable, et au contraire, si on les surmontait, tout apparaissait comme parfaitement beau et harmonieux dans notre cœur comme dans notre esprit. Supposons le problème résolu, me disais-je. Alors nous avons un système du monde cohérent et magnifiquement ordonné, nous avons une morale que rien n'égale. Aussitôt une lumière miraculeuse se distribue dans les coins et recoins les plus obscurs de notre âme. C'est donc que la solution est bonne. »

Mais l'apaisement de l'esprit devant la difficulté de croire n'est pas encore la Foi. Psichari le sait mieux que personne : l'assentiment définitif au mystère doit être l'œuvre de la grâce. Cette persuasion s'exprime, vigoureuse, à chaque page de son livre. « Je sentais toujours, écrira-t-il plus tard, après sa conversion, que si je venais à la foi, ce serait par une action surnaturelle. » Ni la discussion, ni l'argumentation, ni la preuve même ne peuvent nous forcer à croire à la Vérité surnaturelle. Cette insistance même de l'esprit à chercher partout un appui vient du secours mystérieux : les pensées qui successivement le rassurent ne « s'ordonnent pas toutes seules ». Elles sont « envoyées et données ». Leur force persuasive vient moins d'elles-mêmes que de la pureté de l'intention qui les précède.

« Il s'agit de savoir si l'on désire un certain fond moral, un certain rejaillissement de l'âme, une sorte d'innocente pureté. Il s'agit de savoir si on a le goût du ciel ou non ; si l'on désire de vivre avec les anges ou avec les bêtes ; si l'on a la volonté de s'élever, de se spiritualiser sans cesse. Là est toute la question... Si ce désir d'agrandir

son cœur, si ce goût de Dieu n'existe pas, nulle preuve ne peut être administrée utilement, nul argument n'est efficace. Mais si l'on aime à s'attarder à cette angoisse du chrétien qui n'est que le désir de la perfection, si l'on ne redoute pas l'absolu, mais qu'au contraire on se sente un cœur assez vaste pour le contenir, si l'on a assez de finesse pour désirer autre chose que la morale naturelle si bienfaisante fût-elle — alors l'on n'est pas loin de dire, comme saint Paul foudroyé : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse? »

Cette purification morale qui met l'esprit en clarté est, pour Psichari, le résultat de certaines vertus divines, fruits de la grâce, elles aussi. « Il faut reconnaître, dit-il, que rien ne prépare davantage une âme à recevoir son Dieu que de la vider de tout plaisir sensible ; tout naturellement, la pensée de l'éternel naît d'un cœur dont tout l'éphémère de la vie a été chassé, qui n'a plus de désirs que de la croix de son Dieu. » Cet ascétisme, qui « est aujourd'hui encore l'une des plus belles fleurs du désert », il le pratique à certains jours de dénuement quand il lui faut vivre, comme ses tirailleurs, d'une poignée de riz et d'un peu d'eau salée. Comment, en ces heures de misère, ne pas devenir « plus attentif à Dieu » ?

Hélas, le désert n'est pas que la terre d'abandon; mais il est encore, parfois, la terre du péché. N'y connaît-on pas les heures amollissantes, la tentation accueillante de l'oasis dans « la chaleur bleue des palmes » et l'alanguissement des siestes interminables? Oui, c'est le péché, et son pesant remords, tandis que — douloureux contraste, — monte, des solitudes, une voix qui chante la béatitude des Saints délivrés de l'oppression de la chair :

« Inquiets, nous rôdons en cercle, à travers les champs de la terre, le regard oblique, la bouche amère. Et parfois, dans cette course affreuse, nous nous arrêtons. La peur se glisse en nous : « Il n'est pas possible, nous dit une voix obscure, que la vie soit là, dans cette rancœur, dans ce désespoir qu'est le péché... »

— Que ferais-je pour sortir de cette mortelle langueur où je suis, pour m'élever au-dessus des monotones campagnes de la terre ?

Et la voix dit :

— Rien par toi-même. Tes pieds sont rivés au sol. Ce n'est point toi qui te donneras des ailes. Mais voici venir Celui qui t'a promis la vie et qui, pour t'élever jusqu'à lui, te donne à chaque jour sa chair en pâture. Ecoute les paroles qui délient et qui, selon la promesse, rendront ton âme plus blanche que ne l'est la colombe. Dévore le

Pain des Anges, pour n'être plus abandonné à toi-même. Prends cette main sanglante qui t'est tendue. Veille et prie...

Alors le voyageur s'arrête. Il s'assied sur les ruines des cités. Une angoisse affreuse le saisit à la gorge, et il murmure dans sa solitude :

« Mon Dieu, puisque vous m'avez mené jusqu'ici pour me faire entrevoir votre visage, ne m'abandonnez plus. Manifestez-vous enfin, puisque vous seul pouvez le faire, et que je ne suis rien. Comme vous avez montré à Thomas vos plaies sanglantes, envoyez-moi, mon Dieu, le signe adorable de votre présence. »

Cette conviction que seule la grâce peut vaincre en lui le péché et que dès maintenant, par l'effet de cette purification, son intelligence sera plus sensible aux motifs de crédibilité, voilà bien, chez Psichari, l'une de ses persuasions les plus affirmées.

Il sait encore que le jugement décisif qui lui fera dire : « Je crois », il ne pourra le prononcer, malgré tous les motifs naturels qui l'appuient, que par la grâce d'une lumière surnaturelle. Le même mouvement affectueux qui, un jour, dans une illumination première, a fixé son intelligence au problème de la destinée et a ouvert son cœur à l'amour du Bien premier, prolonge son ébranlement et exalte son esprit à se dicter le devoir de l'assentiment. Et son esprit, en effet, s'est mis en quête et a cherché partout les motifs de son plein consentement. Mais ce consentement, ce choix définitif, comment pourvoir le donner ?

Psichari ne l'ignore pas, la même grâce qui l'entraîne depuis l'instant où s'est posé pour lui le problème de sa destinée et qui lui faisait déjà dire : « je choisirai », doit encore lui prêter son secours pour qu'il puisse dire maintenant : « je choisis ». « Il ne me manque absolument, dit-il, que cette petite étincelle de la Grâce. » Et son cœur « battait à se rompre, quand il pensait à ce que pourrait être ce jour-là » ; « son bonheur sera grand à en mourir ».

Mais cette grâce, il fallait la demander, il fallait tendrement l'implorer. Et un jour vint où Psichari, pour la première fois, tombe à genoux, seul en face du ciel, sur la terre aride du désert. Il nous a raconté avec émotion ce premier acte d'adoration :

« Une fois que je m'étais aventuré assez loin, je connus une de ces

minutes qui restent ineffaçables dans la vie. Dans la chaleur bruissante du midi, je cherchais un peu d'ombre. J'avais erré longtemps dans les rochers qui dominent la vallée. Enfin, dans le lit à jamais desséché de l'Oued, un arbre assez épais m'invita au repos. Autour de moi, tout était si mélodieux, si assoupi, qu'il me semblait être dans cette terre comme dans un berceau. Lorsque je fus sous l'arbre, je tombai à genoux. C'était la première fois de ma vie; — mais le geste, si nouveau pour moi, m'avait été commandé de très loin et toute résistance m'eût été impossible. Dans mon frêle abri, je me sentais infiniment bien pour adorer la puissance qui me courbait et lui exposer avec franchise les besoins de mon cœur. En même temps, je savais de toute certitude que ces besoins seraient satisfaits, que ces désirs seraient exaucés et au-delà. J'étais bien sûr que je serais un jour catholique, et je ne ressentais qu'une impatience sans nervosité du bonheur qui m'était promis. »

Désormais Psichari va appeler ce jour de tous ses vœux en de sereines et ardentes prières : _

« O Dieu, où donc est la lumière éclatante, où donc l'unique réalité? *Domine, tange oculos meos et secundum fidem meam fiat mihi ut aperiantur oculi mei...*

Une chose nous est demandée : le désir, l'humble désir du vrai. Il dépend de nous de l'avoir ou de ne pas l'avoir, mais pour peu que nous l'ayons, nous sommes bien assurés d'avoir au-delà de ce que nous désirons et de recevoir l'infinie miséricorde, en échange de la plus petite bonne volonté.

« Veux-tu être guéri? » demande Jésus à l'homme qui était malade depuis trente-huit ans. — « Oui, Seigneur, répond-il, mais je n'ai personne qui, lorsque l'eau s'agite, me jette à la piscine. » — Que fais-tu, infortuné, près de la fontaine de Bethsaïda? Cet humble aveu, cette faiblesse te suffisent. Déjà la parole qui sauve et qui guérit est prononcée : « Lève-toi et marche. »

O mon Dieu, daignez voir ma misère et ma confiance. Ayez pitié de l'homme qui est malade depuis trente ans. »

***

Comment Dieu refuserait-il plus longtemps sa pitié ? L'heure ne devait plus tarder où la grâce, en Psichari, rejoindrait le désir et consommerait, dans son intelligence, l'adhésion de la plus ferme croyance. Sans doute, dans la conviction de sa nature généreuse, la Foi véritable — et il le répète souvent —

c'est la Foi avec la Charité, c'est-à-dire l'épanouissement complet de la vie surnaturelle par la réception des Sacrements et la pratique des plus hautes vertus chrétiennes. Mais, à n'en pas douter, au terme du voyage en Mauritanie, Psichari a définitivement porté son choix et la Vérité catholique est devenue sa vérité :

« Le 15 octobre 1912, quand je quittai le campement d'Agoatim, je sentis en moi un grand déchirement. Toute une période de ma vie tombait brusquement dans le passé. Un grand trou sombre se creusait derrière moi. Un lourd crépuscule s'appesantissait sur mes années de misère.

Mais aussi une aube se levait, une aube de jeunesse et de pureté, et une clarté céleste embrasait l'horizon devant moi. Cette fois-ci, je savais où j'allais. J'allais vers la sainte Église catholique, apostolique et romaine. J'allais vers la demeure de paix et de bénédiction. Et alors, pensant à cette véritable mère qui, depuis des années, m'attendait là-bas, à travers deux continents, et qui de loin me tendait ses bras qui pardonnent tout, je pleurais de bonheur, d'amour et de reconnaissance.

Oui, c'était une magnifique vérité qui m'appelait là-bas, dans la douce patrie. Tout l'ordre chrétien m'apparaissait, dans un ciel rajeuni; un temple immense et majestueux, fondé sur des pierres solides, un temple de Raison et de divine Sagesse se levait devant moi, et toutes les lignes de ce temple étaient si droites, si pures, si unies que, devant lui, l'on ne pouvait plus désirer autre chose que de vivre éternellement à son ombre, loin des prestiges et des vanités du monde. »

Et aussitôt, sans transition, Psichari confesse sa Foi, le regard de l'intelligence fixé droit sur la Vérité Première, comme si les ombres et les énigmes n'en voilaient plus le mystère : « Au fond du ciel, je vois la très tranquille Trinité : le Père, le Fils, le Saint-Esprit... Trois personnes et pourtant une seule substance... — Au fond du ciel, je vois encore Jésus-Christ, le doux Seigneur des Chrétiens, mon Rédempteur... » Et ainsi se déploient, les uns après les autres, devant son intelligence et son cœur apaisés, tous les mystères du *Credo* catholique.

Le récit du voyage en Mauritanie se clôt par cet acte de foi. Ce n'est donc pas en vain que la Voix divine a crié dans le désert et a jeté la clameur de son appel. L'âme a répondu : « Seigneur, me voici. »

Si, dans une vue d'ensemble, on embrasse tout le mouvement intérieur qui, chez Psichari, aboutit à sa conversion, deux traits plus saillants apparaissent.

Chez lui, le problème religieux s'est inséré dans le problème de la vérité de la vie, c'est-à-dire de la destinée. Ce problème l'a pris tout entier et a déroulé sa logique en face de toutes les aspirations de son âme : dégoût de l'erreur, insuffisance de la philosophie et des « commandements laïques », nécessité d'une morale qui unisse à Dieu et assure enfin un « ordre » à sa vie, après « la déréliction » et « l'infidélité ». « Le jour où l'âme se sent avide d'éternité, le jour où elle désire vraiment une vérité, ce jour-là, elle a accompli la démarche la plus importante, la seule qui lui soit demandée. Le reste appartient à Dieu seul. »

Ces derniers mots révèlent un second trait caractéristique de cette conversion : le sentiment vif que le retour à la vérité du salut est l'œuvre entière de la grâce de Dieu : la première intention de la Foi, la recherche des garanties de la croyance, aussi bien que le désir de croire et la croyance elle-même.

Faut-il dire, en quelques mots, comment, pour Psichari, s'acheva le retour?

Sur la terre maternelle, il va enfin « connaître jusqu'à sa magnifique plénitude la douceur du nom chrétien ». Rentré à Paris à la fin de 1913, il voit le P. Clérissac, dominicain. Quelques mois après, Ernest Psichari fait sa première communion et reçoit le sacrement de confirmation des mains de Mgr Gibier. « Il semblait, a écrit un de ses amis, qu'il fût entré dans la vie chrétienne de plain-pied, sans préparation, sans apprentissage, sans transition, comme s'il eût été catholique depuis toujours... Dans l'ivresse des retrouvailles, il s'écriait : « Mais quoi, Seigneur, est-ce donc si simple de vous aimer? (1) »

Le même ami dit encore : « Dès qu'il connut par lui-même les joies de la Lumière, Ernest Psichari n'eut qu'une pensée : donner sa vie pour réparer l'offense que son grand-père avait faite à Dieu... Il voulait dire la Messe, cette messe jadis abandonnée, il voulait se courber devant ce tabernacle délaissé pour les parvis humains, reprendre la place, le précepte et le mandat qu'un des siens avait déserté (2). »

(1) H. Massis, *op. cit.*, p. 35.
(2) Ibid., p. 39.

Du désir d'être prêtre, Psichari passe au désir d'être religieux. Au mois d'octobre 1913, il fit une retraite au Couvent des dominicains français de Rijckolt en Hollande et fut admis dans le Tiers-Ordre de St-Dominique. Les religieux assistèrent à la vêture de celui que Dieu leur donnait pour frère. Quand il se releva, le petit-fils de Renan, le nouveau centurion qui avait rencontré son Dieu sur les routes de Tijirit « s'appelait le Frère Paul » (1). Tertiaire dominicain, il récite l'Office avec ferveur. « En toute certitude » il pense « qu'il doit à l'intercession de saint Dominique le renouvellement de son âme ». Il s'efforce de s'imprégner de plus en plus « de cette force souveraine, de cette large adhésion à Dieu, de cette santé morale et spirituelle qui caractérise son Ordre bien-aimé et qui, d'ailleurs, convient si bien à une âme de soldat (2) ».

Car, en attendant la décision définitive dont la guerre et la mort arrêteront l'exécution, Psichari reste soldat à Cherbourg, occupé à sa fonction militaire mais vivant sa vie chrétienne dans une admirable plénitude. En d'émouvantes pages, Mlle Goichon nous décrit avec onction et délicatesse les successives ascensions de son héros jusqu'au lumineux sommet de la sainteté. « Sa vraie vie était une vie intérieure intense, virile, puisée dans la prière, la méditation, la communion, et qui débordait en une charité où il donnait plus encore de son cœur que de ses aumônes, en un apostolat qui était un besoin de son âme, une effusion d'amour, mais savait rester aussi discret et délicat qu'il était ardent. Il vivait une vie de prière, moins par le temps qu'il consacrait à l'oraison, et cela non pas avec un sentiment mais une sensation de la présence de Dieu, que par l'offrande de toutes ses actions (3). »

A l'église Notre-Dame du Vœu et à la chapelle St-Vincent de Paul, il s'absorbait en de longues adorations, « sans un mouvement, impressionnant à voir ». Il se tenait à genoux, le plus souvent les bras croisés, regardant sans fin le tabernacle, une heure, deux heures, comme en extase. « Ses communions étaient si ferventes que ceux-là même qui ne l'ont vu qu'une fois et d'autres qui le remarquaient sans le connaître, en ont

(1) Mlle Goichon, *op. cit.*, p. 268.

(2) Lettre du 25 janvier 1914 au R. P. Augier, Prieur des Dominicains de Rijckolt.

(3) *Op. cit.*, p. 295.

gardé un souvenir ineffaçable ; comme aussi ceux qui ont assisté à la visite au Saint-Sacrement qu'il faisait, même en manœuvres, quand son service le lui permettait (1). »

Cette vie chrétienne si élevée ne pouvait manquer de faire rayonner son influence sur ses devoirs de service, ses relations d'amitié, ses visites de charité, son apostolat auprès de ses hommes dont il était le chef très aimé. Sa vie intellectuelle, très active puisqu'il écrivait alors *Le Voyage du Centurion*, s'enrichissait de ses ardentes méditations. Comment ne pas penser à Psichari lui-même quand il fait dire à Maxence devant l'exemple des saints : « Tous me font violence, m'enlèvent par la force vers le ciel supérieur, et je veux, je veux de tout mon cœur, leur pureté, je veux leur lumière et leur pitié, je veux la chasteté qui les ceint et la piété qui les couronne, je veux leur grâce et leur force. Je ne m'arrêterai pas, je m'avancerai vers la plus haute humanité... entraîné dans le sillage immense du souffle divin (2). »

Psichari aimait Dieu et, marque infaillible de sa charité, il aimait les pauvres. On lira, dans Mlle Goichon, les détails touchants de ses discrètes aumônes, de son dévouement affectueux à des enfants dont il secourait les parents en détresse. C'était son bonheur de venir causer et jouer familièrement avec ces petits :

« Une ou deux fois par semaine il venait, le soir, en sortant de sa visite au Saint-Sacrement. Toujours pressé, il montait l'escalier trois marches à la fois. Les enfants se précipitaient à qui lui ouvrirait la porte et l'embrasserait le premier. Il venait s'installer dans la cuisine après avoir jeté son képi et ses gants sur une étagère. Alors les deux petits l'entouraient : « Est-ce que vous allez nous raconter comme vous aviez de la peine à trouver des puits dans le désert? » Timidement, l'un se risquait à entr'ouvrir son manteau, s'il était en tenue, pour apercevoir ses médailles. C'étaient des histoires de Mauritanie, des histoires de ses petits neveux, et il causait, causait... Mais surtout, il parlait de sa mère qu'il adorait, et toujours revenait à elle. « J'ai une maman moi aussi, si vous saviez ce qu'elle est bonne... » De sa voix prenante, où l'on sentait passer son cœur, il répétait : « Elle est si bonne maman (3). »

(1) *Op. cit.*, p. 305.
(2) *Le Voyage du Centurion*, p. 161.
(3) *Op. cit.*, p. 315-316.

La guerre éclata, et quand il quitta Cherbourg, ce furent ces enfants qui eurent ses dernières caresses. A la gare, ils étaient collés à la barrière, quand le train s'ébranla, tandis que se répondaient les « au revoir » et les signes de la main. — Dans la suite, les enfants sont retournés souvent à la barrière ; mais..... ils n'ont jamais vu revenir leur ami.

***

C'était le 22 août 1914.....

Le lieutenant Psichari, avec l'artillerie du 2e colonial, était engagé dans la bataille de St-Vincent-Rossignol.

La journée avait été atroce. A deux kilomètres, au nord de Rossignol, dans la forêt de Neufchâteau, la 3e division du corps colonial était tombée dans une embuscade traîtreusement préparée par un ennemi dix fois supérieur en nombre. Ce furent, durant toute la matinée, des poursuites, des fusillades et des tueries à travers les bois. Décimés, réduits au tiers de leur effectif, les Marsouins reculèrent, en résistant pied à pied, entre la forêt et le village. Les renforts arrivés successivement fondirent successivement dans la fournaise. L'artillerie coloniale, venue elle-même en toute hâte à la rescousse, avait installé ses batteries à l'extrémité méridionale de Rossignol, ripostant de tous ses feux à l'artillerie allemande.

A six heures du soir, les Français survivants, après s'être battus comme des lions, étaient cernés de toutes parts. Les canons étaient hors de service, les munitions épuisées, les chevaux éventrés, la moitié du personnel hors de combat.

Le lieutenant Psichari se tenait près des canons. Son capitaine venait d'être blessé. Il se dirigea vers lui, le soutenant, vers l'ambulance située dans une maison isolée, la dernière du village. Comme il remettait aux infirmiers son capitaine, une balle venue du dehors acheva celui-ci. Quand Psichari sortit de l'ambulance, les Allemands arrivaient à trente mètres. Il était isolé, face aux fusils et aux mitrailleuses. Il souriait. Comme il se dirigeait vers sa pièce, une balle lui trouа la tempe et l'étendit raide mort.

Ceux qui l'ont vu plus tard ont été frappés du calme et de la douceur de son visage ; autour de ses mains était enroulé son chapelet.

Son corps repose aujourd'hui dans l'un des cimetières de Rossignol. Rien ne peut rendre la mâle poésie de ce champ funèbre qui, en pleines Ardennes, sur la route de Neufchâteau, s'élève à la corne de la forêt, encadré de chênes dont les feuillages bruissent mélancoliquement, tandis que leurs ramures espacées découvrent la limpidité du ciel. Un étang luit parmi les herbes entre la route et le cimetière. Celui-ci monte par gradins et déploie ses rangées de stèles courtes et massives, jusqu'au plateau du sommet qui forme clairière dans le cercle des futaies. Au centre du champ peuplé de tombes, sur un rehaussement de maçonnerie, se dresse un bloc de marbre blanc, première pierre d'un autel dédié à la mémoire d'Ernest Psichari et de ses frères d'armes. A l'ombre de ce monument provisoire, s'aperçoit la petite croix semblable à toutes les autres, la petite croix que le cœur cherche avidement et sur laquelle ont lit : *Le Lieutenant Psichari du 2e Colonial.*

***

Tandis qu'il cheminait sur les routes du désert, le Centurion songeait « qu'une bataille mêlée de prières devait être la plus haute émotion humaine et le point de jonction où l'on peut atteindre l'infini (1) ». Et il disait encore : « Si nous croyons à la vertu du sang répandu au Calvaire, comment ne croirions-nous pas, d'une manière analogique, à la vertu du sang répandu pour la patrie? La vertu de ce sang-là est aussi certaine, dans l'ordre naturel, que la vertu de l'autre, dans l'ordre surnaturel. Oui, nous savons que le sang des hosties offertes à la patrie nous purifie. Nous savons qu'il purifie la France, que toute vertu vient de lui, que sa vertu est infinie — que toute patrie ne vit que de sa vertu. *Sine sanguine non fit remissio.* Mais il n'est pas besoin du témoignage de la Bible. Nous savons bien, nous autres, que notre mission sur la terre est de *racheter la France par le sang* (2). »

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

(1) *Les Voix qui crient dans le désert,* p. 173.
(2) Ibid., p. 189.

TEXTES ANCIENS

Avant d'entrer en Religion

Les pages qui suivent sont traduites de l'opuscule de saint Thomas : *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.* Nous n'avons pas à rappeler les circonstances historiques auxquelles se rattache la composition de cet opuscule et des deux traités analogues : *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* et *De perfectione vitæ spiritualis.* L'occasion en fut la controverse suscitée par les écrits de Guillaume de Saint-Amour contre les ordres mendiants (Cf. 20e dissertation critique de Rubeis dans l'édition léonine des Œuvres complètes de saint Thomas).

Dans le *Contra retrahentes a religionis ingressu,* saint Thomas démontre qu'il n'est pas nécessaire, avant d'embrasser l'état religieux, de s'être longtemps exercé aux préceptes (chap. I à VII ; cf. IIa IIæ, q. 189, art. 1). Il s'attaque alors, dans les trois chapitres qu'on va lire, à la doctrine d'après laquelle ceux qui ont résolu de se consacrer à Dieu, dans un ordre religieux, devraient, avant d'exécuter leur dessein, longuement délibérer et prendre conseil de plusieurs.

L'ensemble de ces trois chapitres peut être assimilé à un article de la *Somme Théologique,* le chapitre VIII contenant les objections et arguments des adversaires, le ch. IX formant le corps de l'article, et le ch. X donnant la réponse aux difficultés. Ils sont précisément résumés dans la IIa IIæ, q. 189, art. 10.

Cet enseignement du saint Docteur est d'une actualité constante. La doctrine qu'il combat est couramment professée dans le monde, même par des personnes qui croient, en s'en faisant l'écho, ne témoigner que d'une estime supérieure de la vie religieuse. L'opportunité de rappeler la vérité catholique sur ce point ne saurait être contestée par les confesseurs et directeurs qui savent quels obstacles trouvent, dans leur entourage, ceux que Dieu appelle à la vie religieuse, quels délais on s'efforce de leur imposer, quelles difficultés on leur suscite, au nom de ces doctrines. Saint Thomas, qui connaissait toutes ces difficultés par une douloureuse expérience personnelle, défend ici les

droits de l'idéal évangélique, avec un élan, une ardeur, un enthousiasme admirables, avec une sorte de sainte colère qui ne nuit d'ailleurs aucunement à l'imperturbable sérénité de sa sagesse théologique. L'article correspondant de la *Somme*, en soutenant une doctrine absolument identique, a pourtant quelque chose de plus paisible : la controverse est finie, et saint Thomas a fait triompher la vérité.

Léopold Lavaud,
Professeur au Grand Séminaire de la Rochelle.

CHAPITRE VIII

Raisons invoquées pour établir qu'avant d'entrer en religion on doit délibérer longtemps et avec plusieurs

1. C'est surtout quand il s'agit de choses ardues et qui doivent durer toute la vie qu'il faut demander conseil à plus de personnes. Or, rien ne semble plus difficile, dans les choses humaines, que de se renoncer soi-même et quitter le monde pour entrer dans un ordre religieux où on doit demeurer toute sa vie. Donc, dans ce cas surtout, il faut demander conseil à plusieurs et longuement délibérer.

2. La définition même du vœu l'indique : Le vœu est la promesse d'un bien meilleur confirmée par une délibération de l'esprit. La fermeté du vœu dépend donc de la délibération. Mais le vœu est tout ce qu'il y a de plus solide, puisque aucun événement ne permet de l'enfreindre. Donc il exige les plus mûres délibérations préalables.

3. « Ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu », dit saint Jean (I Joan. IV, 1). C'est bien le cas quand il s'agit d'entrer en religion : saint Benoît, dans sa Règle, et Innocent, dans les Décrétales, font appel à ce texte précisément à propos de l'entrée en religion. Mais cette épreuve exige un examen diligent qui sera d'autant mieux fait qu'on le fera avec plusieurs. Donc... (1)

4. Il faut surtout demander conseil quand on court le risque de se tromper. C'est ici le cas : « Satan lui-même, nous dit saint Paul (II Cor. XI, 14), se déguise en ange de lumière. »

(1) C'est la première objection présentée dans la Somme (art. cité). Elle y est combinée avec la 5e et la 6e.

Sous l'apparence du bien, il trompe ceux qui n'y prennent point garde. Il faut donc longuement délibérer...

5. Ce qui peut mal finir demande un plus mûr examen. Mais l'entrée en religion finit mal pour la plupart qui apostasient (1) et tombent dans le désespoir. On ne doit donc entrer en religion qu'après les plus soigneuses délibérations.

6. Enfin, — et c'est leur principal argument, — il est dit (Act. v, 39) : « Si cette idée ou cette œuvre... vient de Dieu, vous ne sauriez la détruire. » Mais le dessein d'entrer en religion est souvent détruit par l'apostasie. Donc il ne venait pas de Dieu. Donc...

Tels sont les arguments par lesquels ils s'efforcent d'imposer à ceux qui veulent embrasser l'état religieux la nécessité de longues délibérations avec plusieurs personnes. A force de demander conseil, espèrent-ils, il finira bien par se trouver quelque empêchement.

CHAPITRE IX

Où l'on combat cette doctrine

Par l'Écriture. — Pour prouver la fausseté de ces assertions, nous ferons appel d'abord à l'Évangile de saint Matthieu.

Il y est raconté (Mat. IV) que Pierre et Jean, appelés par le Christ, ont abandonné leurs filets pour le suivre. Saint Jean Chrysostome les en loue ainsi : « Au milieu de leurs travaux, ils ont écouté l'ordre du Christ. Ils n'ont pas dit : Retournons à la maison consulter nos amis. Quittant tout, ils l'ont suivi, comme fit Élie. Voilà l'obéissance que demande le Christ : sans délai, pas même d'un instant. »

Suit le récit de la vocation de Jacques et Jean. Appelés par Dieu, « tout de suite, ils quittèrent leurs filets et leur Père, et suivirent Jésus ». « En quittant ainsi leur métier et la maison paternelle, remarque saint Hilaire, ils nous enseignent à suivre Jésus, sans nous laisser retenir par les soucis de ce monde et les intimités familiales. »

Plus loin (Mat. IX), il est dit de saint Matthieu lui-même que,

(1) « Apostasie » ne veut pas dire ici « reniement de la foi catholique », mais « abandon de la vie religieuse ». Pratiquement, souvent ceci entraîne cela.

se levant à l'appel du Seigneur, il le suivit. « Apprenez, s'écrie saint Chrysostome, l'obéissance de l'appelé. Il ne résista pas : il ne demanda pas à aller chez lui pour communiquer avec les siens. Il considéra pour peu de chose les dangers humains auxquels il s'exposait de la part du pouvoir en laissant ses comptes inachevés... Voilà qui montre à l'évidence que rien d'humain ne nous doit retarder du service de Dieu. »

Encore en saint Matthieu (VIII, 21) et en saint Luc (IX, 59) on lit qu'un disciple de Jésus lui dit : « Seigneur, permettez-moi d'aller d'abord ensevelir mon père. » Le Seigneur lui répondit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. » « Il ne dit pas cela, fait remarquer saint Jérôme, pour lui ordonner de mépriser l'amour dû aux parents, mais pour montrer que rien n'est plus nécessaire que les affaires célestes, et qu'il faut s'y appliquer avec un zèle parfait, sans le plus petit retard, même si des devoirs qui semblent inévitables et très pressants nous appellent : Quoi de plus nécessaire qu'ensevelir son père? Et quoi de plus facile? Il n'y fallait que peu de temps. Mais le démon est à l'affût; il veut trouver une entrée, et s'il obtient une petite négligence, il fera tomber dans une grande pusillanimité. C'est pourquoi le Sage nous avertit : « Ne diffère pas de jour en jour. » Rien d'autre ne nous est enseigné par là que ceci : « Il ne faut pas s'accorder le moindre délai, même si mille obligations nous pressent. Il faut préférer les choses spirituelles à toutes les autres, même très nécessaires. » « Il faut, dit saint Augustin, au livre « des paroles du Seigneur », il faut honorer son père, mais il faut obéir à Dieu. Je t'appelle à l'Évangile, dit le Christ : Tu m'es nécessaire. Me suivre est plus grand que ce que tu veux faire. Il y en a d'autres pour ensevelir les morts. On ne doit pas faire passer après, ce qui vient avant. Aimez vos parents, mais mettez Dieu avant vos parents. » Si donc, pour une chose si nécessaire, le Christ a refusé le loisir d'un peu de temps, quelle audace d'affirmer, comme certains, qu'il faut de longues délibérations avant de suivre les conseils du Seigneur!

Dans les versets qui suivent (Luc, IX, 61), un autre disciple dit au Christ : « Je te suivrai, mais permets-moi d'abord d'aller avertir les miens, à la maison. » « Promesse à imiter, dit le célèbre docteur des Grecs, saint Cyrille. Promesse digne de toute louange, mais son désir d'aller l'annoncer à ses parents et prendre congé d'eux, montre qu'il est encore, d'une certaine

façon, séparé du Seigneur, tout en se proposant sincèrement de le suivre. Vouloir consulter les siens qui ne doivent pas consentir à son dessein indique qu'il faiblit. Et c'est pourquoi le Seigneur lui fait ce reproche : « Quiconque met la main à la charrue, et regarde en arrière, n'est pas digne du royaume de Dieu. » C'est mettre la main à la charrue que d'avoir le désir de le suivre. C'est regarder en arrière que de demander un délai pour retourner chez soi et conférer avec ses proches. Nous ne voyons pas que les saints apôtres aient fait cela. Ils laissaient incontinent leur barque et leur père pour suivre le Christ. Paul non plus n'accorda rien à la chair ni au sang. Tels doivent être ceux qui veulent suivre le Christ. » « L' « Orient » t'appelle, dit à son tour Augustin, commentant ce passage, et tu regardes l'Occident. L'Orient c'est le Christ selon la parole de Zacharie (VI, 12) : « Voici un homme. L'Orient est son Nom. » L'Occident, c'est tout homme tombant dans la mort ou pouvant tomber dans les ténèbres du péché ou de l'ignorance. C'est donc faire injure au Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (Col. II, 3), que de penser, quand on a entendu son conseil, qu'il faut encore recourir au conseil de l'homme. »

*
* *

Pour éluder ces conclusions, les adversaires de la vie religieuse ont recours à une échappatoire dérisoire : Cela s'entend, disent-ils, quand on est appelé par la voix même du Seigneur. Alors, on ne doit pas différer, ni chercher d'autres conseils. Mais quand l'appel à la vie religieuse n'est qu'intérieur, c'est alors qu'il faut longuement délibérer, et demander le conseil de beaucoup, pour pouvoir discerner si l'on est bien conduit par l'instinct divin.

Mais cette réponse est pleine d'erreur. Nous devons entendre les paroles du Christ rapportées dans l'Écriture, comme si nous les entendions des lèvres mêmes du Seigneur. C'est lui-même qui le déclare : « Ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez » (Marc, XIII, 37). « Tout ce qui est écrit, dit saint Paul (Rom. XV, 4), est écrit pour notre enseignement. » Si elles n'avaient été dites que pour eux, explique saint Chrysostome, elles n'auraient pas été écrites. Elles ont été dites pour eux, écrites pour nous... Et c'est ce qui explique le mot de l'apôtre,

citant l'Ancien Testament et disant : « Vous avez oublié l'exhor-« tation de Dieu qui vous dit comme à des fils : Mon fils ne néglige pas l'enseignement du Seigneur » (Hebr. xii, 5). D'où il appert que les paroles de la sainte Écriture ne sont pas seulement pour ceux qui sont présents, mais pour ceux qui viendront plus tard.

D'ailleurs, voyons si, spécialement, le conseil donné par le Seigneur au jeune homme (Mat. xix, 21) : « Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres », est donné seulement à lui ou à tous. Nous pouvons nous en rendre compte par ce qui suit. Pierre lui ayant dit : « Nous avons tout quitté et nous t'avons suivi », le Christ propose la récompense à tous en disant : « Quiconque quittera son père ou ses frères,... pour mon nom, recevra le centuple et possédera la vie éternelle. » Ce conseil ne s'adresse donc pas moins à tous que s'il était donné à chacun en particulier de la bouche même du Seigneur. Ce qui fait dire à saint Jérôme écrivant au prêtre Paulin : « Ayant écouté la parole du Sauveur : Si tu veux être parfait, etc., tu tournes en œuvres les paroles, et, nu, suivant la croix nue, plus agile et plus léger, tu gravis l'échelle de Jacob. »

D'ailleurs, si le Christ, ici, s'adresse particulièrement au jeune homme, c'est un conseil général qu'il donne, quand il dit (Mat. xvi, 24) : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce, et qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ». Saint Jean Chrysostome fait remarquer que c'est un enseignement universel proposé à toute la terre : « Si quelqu'un... c'est-à-dire, si un homme, si une femme, si un roi, si un homme libre, si un esclave... » « Le renoncement à soi-même, dit saint Basile, est l'oubli total des choses passées et l'éloignement des volontés propres. » Et ainsi il apparaît que, dans ce renoncement à soi-même, il faut comprendre l'abandon des richesses qu'on possède par volonté propre. Donc le conseil du Seigneur au jeune homme doit être entendu comme s'il était adressé à tous par la bouche même du Christ.

***

— Il y a autre chose à examiner dans la réponse des partisans des longs délais. Nous venons de montrer que les paroles par lesquelles Dieu nous a parlé dans l'Écriture ont pour nous

le même poids et la même autorité que si elles nous étaient dites par le Sauveur lui-même.

Mais il y a une autre façon pour Dieu de parler à l'homme : la parole intérieure, selon le mot du psaume (LXXXIV, 9) : « J'écouterai ce que dit en moi le Seigneur Dieu ». Cette parole doit être préférée à toute parole extérieure. « Le Créateur lui-même n'instruit pas l'homme en lui parlant, s'il ne parle pas à cet homme en même temps par l'onction de l'Esprit » (Grégoire, *Homélie pour la Pentecôte*). Caïn a certainement entendu, avant de perpétrer son fratricide : « Abstiens-toi de pécher. » Mais parce que ses fautes exigeaient qu'il ne fût averti que par la parole, et non par l'onction de l'esprit, il put entendre la parole de Dieu, mais il méprisa de l'observer. Si donc il faut obéir, — nos contradicteurs l'accordent, — à la parole extérieurement proférée du Créateur, à bien plus forte raison nul ne doit résister à la parole intérieure, par laquelle l'Esprit-Saint change l'âme de l'homme, mais lui obéir sans hésitation. C'est pourquoi on trouve dans Isaïe (L, 5) ces mots qui sont moins du prophète que du Christ : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille » — en m'inspirant intérieurement. — Je ne lui résiste pas : je ne suis pas revenu en arrière ; « oubliant les choses passées, je me porte vers l'avenir », comme dit saint Paul (Phil. III, 13).

L'apôtre dit encore (Rom. VIII, 14) : « Tous ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu. » Paroles qu'Augustin glose ainsi : « Non qu'ils ne fassent rien, mais parce qu'ils sont conduits par l'impulsion de la grâce. » Or celui-là n'agit pas par l'impulsion de l'Esprit-Saint qui résiste ou diffère. C'est donc le propre des Fils de Dieu d'être poussés au meilleur par l'instinct de la grâce, sans attendre de conseil. C'est de cette impulsion que parle Isaïe (LIX, 19) : « Quand viendra comme un fleuve impétueux que pousse le souffle du Seigneur... »

L'apôtre nous enseigne qu'il faut suivre cette impulsion (Gal. V, 16) : « Marchez selon l'esprit »... « Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit. » C'est un grave reproche que fait à ses accusateurs saint Etienne, quand il leur dit : « Vous résistez toujours à l'Esprit-Saint. » « N'éteignez pas l'Esprit », dit l'Apôtre (I Thes. V, 19), et la Glose : « Si l'Esprit-Saint révèle quelque chose à quelqu'un, ne l'empêchez pas de dire ce qu'il éprouve. Or l'Esprit-Saint révèle en suggérant

non seulement ce qu'on doit dire, mais encore ce qu'on doit faire » (Cf. Jean, XIV). Donc, quand un homme est poussé par l'instinct de l'Esprit-Saint à entrer en religion, il ne doit pas différer pour prendre des conseils humains ; mais il doit suivre immédiatement l'impulsion de l'Esprit-Saint.....

***

La vie des Saints. — Et ce que nous enseigne ainsi l'Écriture, l'exemple des saints nous le montre. Saint Augustin raconte, au VIII[e] livre des *Confessions,* l'histoire de deux soldats, dont l'un, subitement rempli du Saint-Esprit, après avoir lu la vie de saint Antoine, dit à son ami : « J'ai décidé de servir Dieu et je m'y mets, à cette heure, ici même. Si tu ne veux pas m'imiter, du moins ne m'en empêche pas. » L'autre répondit qu'il voulait partager avec son compagnon une si grande récompense et de si beaux combats. « Et tous deux, déjà tiens, Seigneur, continue saint Augustin, édifiaient la tour, ayant fait la dépense qui convient de tout quitter et de te suivre (1). » Dans le même livre, saint Augustin se reproche à lui-même d'avoir retardé sa conversion : « J'étais parfaitement convaincu par la vérité ; je n'avais rien à répondre, sinon ces paroles lentes et somnolentes : Tout de suite, voilà, tout de suite... Attends un peu. Mais tout de suite ne venait jamais ; ce court délai n'en finissait pas. » Et dans le même livre : « Je rougissais, car j'entendais encore le murmure des riens mondains et charnels,... et, hésitant, j'attendais. » Ce n'est donc pas louable, mais blâmable, après l'appel intérieur ou extérieur, oral ou écrit, de différer, et, comme dans le doute, de chercher conseil.

L'efficacité de l'inspiration intérieure veut que les hommes inspirés se portent tout de suite au mieux. Cela nous est signifié par l'exemple des apôtres réunis, que la venue sur eux de l'Esprit, fait subitement chanter les merveilles de Dieu (Act. II). La grâce de l'Esprit-Saint ignore tout délai, tout retard... Augustin nous montre cette efficacité de l'inspiration

(1) Cf. *Somme Th.*, art. c. 3[a] obj. et ad 3[um]. « Per aedificationem turris significatur perfectio christianae vitae. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad aedificandum turrim. »

divine intérieure au livre de la « Prédestination des Saints » en commentant le texte de saint Jean (Jean, VI, 45) : « Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi. » Elle est très éloignée des sens charnels, cette école où on entend le Père et où il enseigne à aller au Fils. Ce n'est pas à l'oreille de la chair mais de l'esprit qu'il parle ainsi. » Et plus loin : « La grâce accordée en secret, par la divine largesse, aux cœurs humains, n'est rejetée par aucun cœur dur, puisqu'elle est précisément donnée pour enlever la dureté du cœur. »

C'est cette efficacité de l'inspiration intérieure que célèbre saint Grégoire (Homélie pour la Pentecôte) : « O quel artiste est cet Esprit ! Son enseignement ne subit aucun retard. Tout ce qu'il veut, dès qu'il la touche, il l'enseigne à l'âme. Toucher pour lui, c'est enseigner. Il change l'esprit de l'homme subitement, dès qu'il l'illumine. Il détruit subitement ce qui était, et subitement suscite ce qui n'était pas. » C'est donc ignorer la vertu de l'Esprit-Saint, ou lui résister, que de chercher, par de longues délibérations, à retenir celui que pousse l'Esprit-Saint.

***

La Philosophie. — La fausseté de la doctrine que nous combattons ressort donc de l'autorité des saints Docteurs. La philosophie ne la condamne pas moins. Dans le chapitre de l'*Éthique* à Eudème intitulé « De la bonne fortune », Aristote dit : « Quel est le principe du mouvement dans l'âme ? Comme dans l'Univers, il est évident que c'est Dieu ; le principe de la raison ne peut être la raison elle-même, mais doit être quelque chose de meilleur que la raison. Or qu'y a-t-il de meilleur que la science et l'intelligence, sinon Dieu ? » Il ajoute, parlant de ceux qui sont mus par Dieu, qu'il ne leur convient pas de délibérer : Ils ont en eux ce principe qui est meilleur que l'intelligence et le conseil. Il devrait donc rougir celui qui, se disant catholique, renvoie les hommes divinement inspirés, à des conseils humains dont le philosophe païen lui-même déclare qu'ils n'ont pas besoin.

***

D'ailleurs, pourquoi celui à qui Dieu inspire d'entrer en

religion demanderait-il conseil ? Pour sortir du doute ? Mais douter si ce que le Christ a conseillé est meilleur est un sacrilège. Se demander si on doit renoncer à son dessein par peur de contrister ses amis, ou pour n'importe quel inconvénient temporel, est d'une âme encore embarrassée dans l'amour charnel. « Quand même, dit saint Jérôme (Ép. à Éliodore), quand même ton neveu, tout petit, se pendrait à ton cou ; quand même ta mère, les cheveux épars et les vêtements déchirés, te montrerait le sein qui t'a nourri ; quand même ton père se coucherait sur le seuil de ta maison, marche sur ton père, et, les yeux secs, vole à l'étendard de la croix. La seule piété qui convienne en l'espèce est d'être cruel. » Et plus loin : « L'ennemi veut me frapper de son épée, et je pencherais aux larmes de ma mère ! J'abandonnerais le combat pour mon père, à qui, à cause du Christ, je ne dois même pas la sépulture ! »

Est-ce parce qu'on doute si on aura la force de faire face aux obligations de la vie religieuse ? Mais saint Augustin va au-devant de ce doute. Parlant de lui-même et de ses hésitations à embrasser la continence, il s'écrie : « Du côté où je tournais mes regards et où je redoutais d'aller, se découvrait à moi la chaste dignité, sereine et gravement joyeuse, de la continence, m'attirant saintement, pour que j'aille à elle sans hésiter, tendant vers moi, pour me saisir et m'embrasser, ses mains, pleines d'une multitude de bons exemples. Près d'elle une foule d'enfants et de jeunes filles, toute une jeunesse nombreuse, tous les âges, d'austères veuves et des femmes vieillies dans la virginité. Elle me raillait doucement, et son ironie était une exhortation : Tu ne pourrais pas faire ce qu'ont fait ceux-ci et celles-ci ? Penses-tu qu'ils l'aient pu d'eux-mêmes et non dans la force de leur Dieu ? Le Seigneur leur Dieu me les a donnés. Pourquoi te fies-tu en toi et faiblis-tu ? Jette-toi en Lui. Ne crains rien. Il ne se retirera pas pour que tu tombes. Jette-toi, en toute sécurité. Il te recevra et te guérira. » (2) (*Conf.*, l. VIII.)

(1) Parmi plusieurs exemples de cette sainte cruauté qu'on pourrait relever dans la vie des saints, celui de sainte Jeanne de Chantal enjambant le corps de son fils, couché devant la porte, est particulièrement célèbre.

(2) « On peut considérer l'entrée en religion par rapport aux forces

***

Restent deux choses sur lesquelles il faut délibérer, quand on veut entrer en religion. La première concerne le choix de l'ordre. La seconde : si l'on n'a pas d'empêchements spéciaux (1).

Mais, de cette délibération, il faut écarter les proches selon la chair. « Etudie ton cas avec ton ami et ne révèle pas ton secret à l'étranger » (Prov. xxv, 9). Les proches parents ne sont pas des amis dans l'espèce, mais plutôt des ennemis, selon la parole de Michée, citée par le Seigneur en saint Matthieu (x, 36) : « Les ennemis de l'homme sont ceux de sa maison. »

Dans ce cas, c'est surtout les conseils des proches qu'il faut éviter. Car saint Jérôme énumère dans la même lettre à Éliodore les empêchements qu'ils ne manqueront pas de découvrir : « Une douce veuve, ta sœur, se jette dans tes bras ; les esclaves avec qui tu as grandi te disent : Qui nous laisses-tu à servir ? Celle qui autrefois te portait, devenue vieille, et ton père nourricier, qui t'aime comme ton père selon la chair, s'écrient : Nous allons mourir. Attends un peu, et ensevelis-nous. »

Et saint Grégoire (III *Moral.*) : « Le subtil adversaire, se voyant repoussé du cœur des bons, fait appel à ceux qu'ils aiment le plus et par les paroles de ces êtres aimés s'efforce de les séduire. Il espère, pendant que la puissance de l'amour perce le cœur, qu'il fera pénétrer facilement jusqu'aux retranchements intimes de la conscience le glaive de sa séduction. »

C'est pourquoi le bienheureux Benoît, comme le rapporte encore Grégoire au livre des *Dialogues*, quitta en cachette sa

du sujet. Et, de ce point de vue non plus, il n'y a pas lieu d'hésiter; car ceux qui entrent en religion ont confiance qu'ils pourront soutenir les austérités de la vie religieuse, non par leur propre vertu, mais par le secours de la vertu divine, selon le mot d'Isaïe (XL, 31) : « Ceux qui se confient dans le Seigneur, prennent de nouvelles forces; ils élèveront leur vol comme les aigles : ils courront et ne se lasseront point. » (*Somme*, art. cité).

(1) « Si cependant il existe un empêchement spécial, comme l'infirmité corporelle, dettes à payer, ou autre chose de ce genre, alors il faut délibérer et prendre conseil de ceux dont on espère qu'ils aideront au lieu d'empêcher » (Ibid.).

nourrice, et s'enfuit au désert, mais s'ouvrit de son dessein au moine Romain, qui en garda le secret et l'aida à l'accomplir. Il faut aussi écarter de ces conseils tous les hommes charnels, par qui la sagesse de Dieu est réputée sottise : « Ne consulte pas... un homme sans compassion pour un acte charitable, ne fais pas fonds sur ces gens, pour aucun conseil, mais entretiens un commerce assidu avec un homme pieux, que tu auras reconnu fidèle observateur des commandements... » (Eccli. XXXVII, 12). C'est à lui qu'il faut demander conseil, s'il y a lieu.

CHAPITRE X

Réponse aux arguments des partisans des longs délais et des délibérations prolongées.

Toutes les raisons sur lesquelles s'appuie la doctrine contraire se réfutent aisément :

Et d'abord, qu'il faille surtout demander conseil dans les choses ardues et difficiles, c'est vrai quand la vérité n'est pas manifeste (1), mais quand ce qui est meilleur est défini par un conseil plus haut, il est injurieux de le remettre en question et de chercher de nouveaux conseils.

La seconde raison tirée de la définition du vœu qu'affermit la délibération de l'âme est en dehors de la question. La délibération dont il s'agit consiste dans le dessein intérieur par lequel quelqu'un choisit un plus grand bien, auquel il entend s'obliger. Tout ce qui se fait par élection, se fait par délibération ou conseil, puisque l'élection est l'appétit d'une chose délibérée (III Eth.) Et de même que ce dessein est inspiré à l'homme par l'Esprit-Saint qui est esprit de force et de piété, c'est par le même Saint-Esprit, qui est Esprit de conseil et de science, que la délibération a lieu intérieurement.

La troisième raison ne prouve rien non plus. L' « épreuve est nécessaire quand la certitude manque, mais les choses certaines n'ont pas besoin d'être discutées », dit la Glose en commentant précisément le texte : « Éprouvez tout, et retenez ce qui est bon » (I Thess. IV, 20).

(1) C'est précisément sur ce principe que repose tout le corps de l'art. cité de la *Somme Théol.*

Mais celui qui est chargé d'admettre les autres à l'état religieux peut être dans l'incertitude du motif qui inspire ceux qui se présentent : Désir de progrès spirituel, ou, comme il arrive parfois, volonté d'espionner et de mal faire. Il peut même douter si ceux qui se présentent sont aptes à la vie religieuse. Et c'est pourquoi les règles de l'Église et des ordres religieux imposent d'éprouver les sujets à recevoir. Mais ceux qui forment le dessein d'entrer en religion ne peuvent avoir aucun doute sur l'intention qui les meut. Aussi n'est-il pas nécessaire pour eux de délibérer, surtout s'ils ne se défient pas de leurs forces corporelles, pour l'examen desquelles on leur impose un an de probation (1).

Il est vrai, comme le dit la quatrième raison, que Satan se transforme souvent en ange de lumière et, souventes fois, suggère le bien dans l'intention de nous tromper, mais, dit la Glose, quand le diable trompe les sens corporels, s'il ne détourne pas l'âme de la vraie et droite pensée par laquelle chacun mène une vie fidèle, il n'y a aucun danger dans la vie religieuse; même si, feignant d'être un bon ange, il fait ou dit ce qui convient aux bons anges, l'erreur n'est pas dangereuse... Mais quand, par de bonnes œuvres étrangères à lui, il commence à attirer aux siennes, pour ne pas le suivre, une grande vigilance s'impose. Supposons que le diable incite quelqu'un à entrer en religion. C'est une œuvre bonne qui convient aux bons anges. Il n'y a pas de péril à y consentir. Mais il faudra veiller à lui résister lorsqu'il s'efforcera de pousser à l'orgueil ou à d'autres vices. Il arrive fréquemment, en effet, que Dieu se sert de la malice des démons pour le bien des saints, à la victoire de qui il prépare des couronnes. Et le démon est alors joué par les saints. Il faut savoir, pourtant, que si l'entrée en religion, par où on va au Christ, peut être suggérée par le démon ou par l'homme, cette suggestion n'est pas efficace si on n'est pas intérieurement attiré par Dieu. Saint Augustin ne dit-il pas, au livre de la *Prédestination des saints*, que tous les saints sont dociles à Dieu, non que tous viennent au Christ, mais parce que personne ne vient au Christ autrement que par la docilité à Dieu? Et ainsi le dessein d'embrasser la vie religieuse, qui que ce soit qui le suggère, est de Dieu.

Il faut, disait le 5e argument, prendre conseil dans les choses

(1) Cf. *Somme Théol.* art. cit., ad 1um.

dont l'issue peut être mauvaise. Distinguons. L'issue mauvaise peut provenir de la chose elle-même qu'il faut décider, ou de l'homme qui décide.

— Dans le premier cas, et si l'issue mauvaise est fréquente, une grande délibération s'impose pour parer aux dangers ou abandonner le projet. Si le mal prévu ne se produit que rarement, il n'est pas besoin de longtemps délibérer; il suffit de veiller et de faire attention : autrement on n'entreprendrait jamais rien : « Celui qui observe le vent ne sème pas, et celui qui considère les nuages ne moissonnera jamais » (Eccle. xi, 4). « Le paresseux dit : Il y a un lion sur la route, et une lionne dans les chemins (Prov. xxvi, 13). Beaucoup, dit à ce propos la Glose, entendant des paroles d'exhortation, disent qu'ils veulent commencer à suivre le chemin de la justice, mais que Satan les en empêche. »

— Dans le second cas, la chose étant sûre en elle-même, et l'issue mauvaise provenant de la mauvaise volonté de l'homme, il n'y a pas lieu de renoncer à son dessein ou d'en différer l'exécution sous prétexte de délibérations ultérieures, bien que quelques-uns en effet, changeant de dispositions, et apostasiant, deviennent pires. On pourrait, en effet, faire le même raisonnement à propos de la foi ou des sacrements. N'est-il pas dit (II Pet. ii, 21) : « Mieux valait ne pas connaître la voie de la justice que de regarder en arrière après l'avoir connue ». Et (Ép. aux Héb. x, 29) : « Celui-là mérite de plus grands châtiments... qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance... et aura outragé l'esprit de la grâce. » Faudra-t-il conclure qu'il n'y a pas lieu d'entreprendre tout de suite les œuvres de la justice parce qu'il est écrit (Eccli. xxvi, 19) : « Celui qui passe de la justice au péché, le Seigneur le prépare pour l'épée. »

La 6e raison : « Si ce conseil ou cette œuvre est de Dieu, vous n'y pourrez rien, etc., mérite d'être étudiée de plus près. Parce qu'on la met plus souvent en avant, et parce qu'il y a, au fond, un virus d'hérésie. De cette parole mal comprise les hérétiques de notre temps s'efforcent de tirer deux conclusions qui sont deux erreurs : la première est que les corps, qui se corrompent, ne sont pas de Dieu ; la seconde, que si quelqu'un a reçu de Dieu la grâce ou la charité, il ne peut la perdre. On pourrait aussi bien conclure ces autres choses : Si le diable a péché, il n'est pas créature de Dieu. Si Judas a abandonné le chœur des apôtres, son choix ne fut pas l'œuvre de Dieu. Si

Simon le mage est tombé dans l'hérésie après le baptême, ce n'est pas selon Dieu que Philippe le baptisa. A quoi nous pouvons ajouter leur étonnant argument, qui a tout juste la même valeur que les précédents : Si celui qui entre en religion en sort, son dessein d'y entrer ne fut pas de Dieu, ou bien le zèle de ceux qui l'ont attiré n'était pas de Dieu. Servons-nous contre eux des paroles de saint Augustin (I cont. Jul.). A Julien disant : « La racine du mal ne peut être placée en ce qui est le don de Dieu », saint Augustin répond : « Manès sera vainqueur si on ne lui résiste pas ainsi qu'à toi..... la vérité de la foi catholique triomphe de Manès parce qu'elle triomphe de toi-même. » Pour les réfuter ensemble avec les manichéens, disons que rien n'anéantit les desseins de Dieu, selon le mot d'Isaïe (XLVI, 19) : « Mon dessein subsistera et toute ma volonté s'accomplira. » Mais par ce dessein immuable, comme il donne l'être temporel aux choses corruptibles, auxquelles il ne confère pas l'éternité, de même il donne à certains une justice pour un temps, sans le don de la persévérance. Et ainsi les manichéens sont vaincus, puisque, par le dessein éternel de Dieu, les choses corruptibles sont créées pour être temporellement. Et ceux-ci sont vaincus, car dans les desseins immobiles de Dieu, à certains est donnée, selon le conseil de Dieu, la volonté d'entrer en religion, mais pas la grâce d'y persévérer (1).

***

Tel est, sur cette grave question, l'enseignement du saint Docteur. Il n'a pas à être justifié et on ne peut nier qu'il soit opportun, quand on confronte à ces principes la pratique trop courante de beaucoup de chrétiens. Il est à craindre que des parents n'exploitent trop souvent la délicatesse de conscience

(1) « Que quelques-uns reviennent en arrière, cela ne prouve pas que leur dessein ne venait pas de Dieu. Tout ce qui vient de Dieu n'est pas incorruptible : autrement les créatures corruptibles ne viendraient pas de Dieu, comme le prétendent les manichéens ; et ceux qui ont reçu la grâce de Dieu ne pourraient pas la perdre, ce qu'on ne peut soutenir sans hérésie. C'est le dessein immuable de Dieu qui fait les choses corruptibles et muables » (*Somme*, art. cité, ad 1). C'est tout le problème et le mystère redoutable de la persévérance et de la prédestination qui est touché ici. Saint Thomas s'en est expliqué ailleurs avec toute la clarté possible !

et la défiance de soi de leurs enfants, pour leur persuader qu'ils ne sont pas faits pour la vie religieuse. C'est un fait, que beaucoup d'âmes, que Dieu appelle, manquent ainsi leur voie. Il était donc d'autant plus utile de relire ces pages du Docteur angélique. Résumons-les, comme il le fait lui-même, dans la *Somme* : Principe : De longues délibérations et de nombreux conseils sont requis dans les choses importantes et douteuses... non dans celles qui sont certaines et déterminées.

Or, dans l'entrée en religion, on peut considérer trois choses :

1) Le fait lui-même d'embrasser l'état religieux : C'est certainement un bien meilleur. En douter serait faire injure au Christ, qui en donne le conseil. Donc, de ce chef, les longues délibérations sont inutiles.

2) Les forces du sujet qui entre en religion : A ce point de vue encore, les multiples conseils ne sont pas nécessaires. Ceux qui entrent en religion ne mettent pas leur confiance en leur propre vertu, mais dans le secours de la vertu divine (1). S'ils ont un empêchement spécial, ils doivent délibérer et demander conseil à ceux qu'ils espèrent devoir les aider, et non les retenir. Encore ces délibérations ne doivent-elles pas durer trop longtemps.

3) L'ordre religieux à choisir : Sur ce point on peut demander conseil à ceux qui ne doivent pas susciter d'obstacles.

Cet article, le dernier de la dernière question de la IIª IIªᵉ, s'achève par ces mots : La Religion est le doux joug du Christ. « Il n'impose rien de lourd au cou de notre âme, celui qui nous commande d'éviter tout désir qui trouble, et nous conseille de fuir les laborieux chemins de ce monde » (S. Grégoire, IV *Moral.*). A ceux qui le prennent sur eux, ce joug suave, Il promet le délassement de la divine jouissance et l'éternel repos des âmes! Qu'il daigne nous y conduire, Lui-même, qui le promet, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est, sur toutes choses, Dieu béni dans les siècles! Amen!

(1) Cette doctrine, remarque Cajetan, doit s'entendre formellement du sujet bien disposé qui met toute sa confiance en Dieu, en assumant les obligations de la vie religieuse. Celui qui n'a pas ces dispositions, doit les acquérir par la prière, les aumônes, l'examen, la lecture, etc., ou bien ne pas entrer, sinon avec l'espoir qu'une fois entré, il obtiendra de Dieu cette bonne volonté, cette sainte confiance (in hunc loc.).

Les fondements psychologiques des phénomènes et états mystiques

Note

La question est de savoir s'il y a dans l'âme humaine une disposition naturelle, un « état psychologique » sur lequel le philosophe, comme tel, en dehors par conséquent de toute préoccupation théologique, puisse baser les phénomènes et les états mystiques. Pendant bien des années, à notre époque, les philosophes, partant d'un préjugé rationaliste, ne cherchaient l'explication que dans la pathologie : pour eux, tout mystique était un malade, tout phénomène mystique signifiait névropathie, faiblesse cérébrale, demi-folie ; il y avait incompatibilité entre une bonne santé et le fait de prétendre ressentir l'amour divin à un degré inconnu à la masse des hommes : donc détraquement nerveux, imbécillité, suggestion, etc... Puis le ton s'adoucit et devint plus philosophique ; on crut trouver l'explication des phénomènes mystiques dans la théorie de l'inconscient et du subconscient, et d'intéressantes études furent faites dans ce sens. Aujourd'hui, un philosophe, un laïque, sent le terrain assez solide pour, d'une part, restreindre son étude (1) aux mystiques catholiques, estimant que leur mysticisme « est original et distinct de tous les autres » (p. VI) « par son esprit de soumission et de discipline, par sa sobriété et son « bon sens » (p. 212), — d'autre part, critiquant la théo-

(1) *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, par MAXIME DE MONTMORAND, 1 vol., chez Alcan, 1920.

rie de la subconscience pathologique et celle de la subconscience normale, déclarer la première insuffisante et la seconde arbitrairement imaginée. Nous sommes donc là en face d'un ouvrage qui marque un progrès non médiocre dans la question, par la justice qu'il rend aux mystiques catholiques, par « la souple sympathie » et la délicatesse déférente avec lesquelles l'auteur aborde son étude.

Ce n'est pas que nous puissions souscrire à toutes ses conclusions ; bien des détails auraient à être discutés : celui-ci, par exemple, que presque tous les mystiques ont grandi à l'ombre des cloîtres, qu'ils ont, « si l'on peut dire, la foi dans « le sang » (p. 12), — et cet autre (p. 20), que les mystiques « sont peu cultivés, peu curieux d'apprendre, peu enclins à « la ratiocination ». — Et Origène, et saint Basile, et saint Augustin, et saint Thomas d'Aquin, et Pascal ? pour ne citer que des hommes. — Mais ce n'est pas au détail que nous voulons nous arrêter dans cet ouvrage, si largement compréhensif dans son ensemble. Une critique plus sérieuse nous paraît devoir lui être adressée, et c'est au sujet de la conclusion même qu'avance l'auteur, à la place de la théorie de la subconscience, pour expliquer psychologiquement les phénomènes et les états mystiques.

M. de Montmorand propose (p. 137) de « les rattacher à l'é- « tat psychologique d'*inspiration*... qui affecte, suivant les « individus, la forme artistique ou littéraire, la forme scienti- « fique, la forme religieuse, et dont les caractères sont juste- « ment ceux qui distinguent les phénomènes mystiques ».

Or cette solution nous paraît beaucoup trop courte, d'abord parce qu'elle ne permet d'expliquer qu'en partie les phénomènes mystiques ; ensuite parce qu'elle fait appel à une seule faculté de l'âme humaine, l'imagination, faculté inférieure, ce qui revient à limiter de façon arbitraire la portée des états mystiques,

L'inspiration religieuse, à quelque degré qu'elle se produise, est un phénomène bien connu : consacré par l'Église en ce qui concerne les auteurs des livres canoniques des deux Testaments, il est admis par elle comme possible, sans qu'elle l'authentifie expressément, en nombre de cas de la vie des saints. Ses formes sont multiples : d'Isaïe et de saint Paul écrivant sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, à sainte Thérèse recevant de Notre-Seigneur l'ordre de choisir pour ses religieuses telle

maison plutôt que telle autre (1), il y a une large marge que l'Église a toujours eu soin de conserver. Mais elle n'en a eu que plus d'autorité pour maintenir que l'inspiration canonique provient d'une personnalité étrangère à l'auteur, quoique celui-ci puisse n'en avoir pas conscience nette et garde son originalité. Les mystiques, puisque c'est d'eux et au titre mystique, que nous nous occupons ici, affirment la même chose ; et il y a, dans toutes leurs déclarations, une concordance très frappante, qu'un philosophe ne peut négliger. Nous reconnaissons donc avec M. de Montmorand que l'inspiration religieuse a les caractères qu'il assigne à l'inspiration en général : jaillissement indépendant de la volonté du sujet ; irruption soudaine et, en apparence, spontanée ; réception tantôt joyeuse, tantôt douloureuse ; valeur nullement garantie, l'inspiration pouvant rester à l'état de pur sentiment intellectuel, ainsi que l'Église en a jugé pour maintes révélations de mystiques. Mais nous ne pouvons admettre que les phénomènes et les états mystiques puissent être resserrés dans le cadre psychologique de l'inspiration : en réalité ils le débordent, surtout pour le premier des caractères indiqués, qui en eux est tellement plus accusé que dans l'inspiration qu'il constitue un caractère spécial, nettement différent, les classant dans un autre ordre de faits psychologiques, nous dirons tout à l'heure lequel.

Il y a en effet cette différence capitale entre l'inspiration artistique ou littéraire, et la religieuse, que dans celle-ci c'est très nettement une personnalité étrangère qui s'impose, alors qu'ailleurs, ainsi que l'explique M. de Montmorand (p. 138), l'inspiration donne seulement *l'impression* d'extranéité, mais ce n'est qu'une impression et qui ne trompe pas l'inspiré sur l'origine de sa pensée : « C'est *comme* un inconnu qui vous « parle à l'oreille », dit Musset ; et lorsque ailleurs il se fait dire par sa Muse : « Poète, prends ton luth », il n'a pas un instant l'idée de nous présenter cette Muse comme autre chose qu'une fiction. Il en est ainsi de tous les auteurs : pour eux l'inspiration est un phénomène qui vient *ab intra*, malgré l'apparence contraire.

(1) C'était à Palencia. M. de Montmorand rappelle le fait, p. 19 : « Notre-Seigneur me dit, en désignant la maison adjacente à l'église de N.-D. : Celle-ci te convient. Sur-le-champ, je me décidai à l'acheter, sans plus songer à l'autre. » (*Fondations.*)

Tout autre est l'affirmation des mystiques. Voyons d'abord les inspirés proprement dits, les auteurs sacrés ; les textes sont innombrables. Isaïe (VIII, 1) : « Et le Seigneur me dit : Prends un grand livre, et écris-y. » Jérémie (I, 4-6) : « Et le Seigneur me parla, disant..... : Je t'ai donné comme prophète aux nations. Et j'ai répondu : A, a, a, Seigneur Dieu, je ne sais pas parler. Et le Seigneur reprit..... » Daniel (XX, 21) : « Gabriel me parla et me dit : Daniel, je suis venu t'instruire..... » Saint Jean, Apocalypse (I, 10 suiv.) : « J'entendis derrière moi une voix forte ayant le son d'une trompette, qui disait : Ce que tu vois, écris-le et envoie-le aux sept églises... »

Si maintenant nous prenons les auteurs mystiques de toutes les époques, en dehors de l'inspiration, nous constatons ceci, chez tous sans exception : le but essentiel et caractéristique de leur effort est *l'union* avec une personnalité étrangère, Dieu. Depuis le II^e^ siècle, où saint Justin passe de Pythagore à Aristote, d'Aristote à Platon, de Platon au christianisme, à la recherche de Dieu, jusqu'au XVI^e^, où sainte Thérèse nous décrit les étapes par lesquelles on arrive à l'union pleine, et jusqu'à nos jours, la question est toujours posée de même, l'affirmation toujours aussi énergique : l'âme sent la présence de Dieu, expérimente la douceur de son amour, cause avec lui, reçoit de lui des lumières et des consolations. Il y a là tout autre chose que l'inspiration, c'est un autre ordre de phénomènes. De plus, jamais une parole dubitative ne permet de considérer comme irréels et purement imaginaires les phénomènes et les états décrits : Dieu toujours en est la cause, et les mystiques distinguent parfaitement, à l'aide de règles très précises, ceux où l'imagination joue le seul rôle ou le principal. Il y a donc entre l'état psychologique d'inspiration et les états mystiques, au titre du premier caractère exposé par M. de Montmorand, une différence flagrante, qui ne permet pas de rattacher les seconds au premier. Inspiration, dit M. de Montmorand avec M. Ribot, signifie imagination créatrice (p. 141) ; mais dans sa conclusion (p. 216), se demandant quelle est la valeur objective de l'expérience mystique, M. de Montmorand répond : le problème est psychologiquement insoluble. Voilà qui est plus prudent, mais contredit les pages précédentes, en particulier les p. 141 et 142, où l'auteur, avec des réserves très sages, il est vrai, attribue à l'imagination seule « qu'on la suppose ou non stimulée d'en haut », les représentations que se

font les mystiques, chez qui, nous dit-il, « l'illusion atteint son maximum ».

Par le fait, c'est l'aboutissement fatal de la thèse adoptée, et c'est ce qui fait que nous la rejetons, comme inadmissible en bonne philosophie. Si en effet nous nous plaçons sur le terrain de la critériologie, nous nous trouvons en face de témoignages sincères, concordants, unanimes, auxquels par suite nous n'avons qu'à ajouter foi. Si nous ne les acceptons pas, nous cessons en même temps d'admettre l'originalité, reconnue par M. de Montmorand, des mystiques chrétiens orthodoxes, pour les confondre dans la masse des illuminés de tous genres et de toutes époques, dont les constructions sont purement imaginaires.

Mais, direz-vous, je sauve le caractère propre des mystiques catholiques en admettant que leur imagination est stimulée d'en haut. — Et non, vous ne le sauvez pas, car c'est précisément à l'imagination qu'ils déclarent la guerre, puisqu'ils ne cessent de nous répéter qu'ils cherchent Dieu en dehors de toute image, de toute représentation sensible : là est l'essentiel de leur doctrine, là est le caractère spécifique de leur tendance.

Alors, au point de vue psychologique, la question est insoluble ? Nous ne pouvons rien indiquer dans l'âme humaine qui donne prise aux phénomènes mystiques ? Ils y poussent comme des excroissances absolument exceptionnelles, et quelque peu anormales ?

Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici la solution traditionnelle, nous voulons simplement l'indiquer, et nous pouvons le faire sans sortir du terrain de la philosophie.

L'aspiration des mystiques répond au besoin de connaître le vrai, l'absolu, le divin ; elle a donc son fondement dans l'intelligence humaine ; celle-ci, fatiguée de ne rien savoir de Dieu qu'en image et dans un miroir, le cherche en s'affranchissant de tout ce qui est créé. Écoutons Platon : « L'âme d'un philo-« sophe....., en retenant toutes ses passions dans une parfaite « tranquillité, en suivant toujours la raison pour guide sans « jamais la quitter, *contemple* incessamment ce qui est vrai, « divin, immuable, et au-dessus de l'opinion ; et, nourrie par « cette vérité pure, elle est persuadée qu'elle doit vivre toujours « de même pendant qu'elle sera unie au corps, et qu'après la « mort, rendue à ce qui est de même nature qu'elle, elle sera « délivrée de tous les maux qui affligent la nature humaine » (*Phédon*, trad. Saisset).

Avec Aristote, le point de vue psychologique se précise (*Ethiq.*, liv. X) :

« Seule la sagesse, semble-t-il, peut être aimée pour elle-« même, parce qu'elle ne fait rien autre que *contempler*..... « Assurément le bonheur parfait de l'homme est contenu dans « cette action de l'esprit..... et une telle vie est supérieure à la « vie humaine : un homme ne vit pas ainsi en tant qu'homme, « mais en tant que quelque chose de divin existe en lui. »

Et saint Thomas, commentant cette dernière phrase, dit ceci : « C'est-à-dire en tant que dans son intellect il a part à « la ressemblance divine. »

Pour les mystiques, pour Tauler en particulier, dont c'est le point de doctrine fondamental, la contemplation consiste à écarter de l'esprit tout ce qui est créé, puis à s'abstraire de toute représentation des sens et de l'imagination, pour chercher dans la partie la plus spirituelle de l'âme par un acte aussi peu discursif, aussi intuitif que possible, la ressemblance divine qui y est imprimée, et y découvrir Dieu. La contemplation naît du désir de savoir, de l'amour de la Vérité et du souverain Bien ; elle est donc un acte de l'intellect spéculatif cherchant la vérité divine, et la trouvant dans une union avec Dieu qui se réalise par sa ressemblance avec Dieu (I^a II^{ae}, q. 3, a. 5, ad 1^m). D'où il résulte qu'il y a réellement dans l'homme, par cette similitude, une base psychologique à l'union mystique, non dans l'imagination, faculté sensitive, mais dans la partie la plus spirituelle de l'âme, celle par laquelle, suivant l'expression cent fois répétée de Tauler, l'homme est déiforme ; de sorte que communiquant avec une « personnalité étrangère », ce n'est pas au dehors, dans la nature, que le mystique la cherche, c'est en lui-même, dans ce que les auteurs appellent, les uns le fond, les autres le sommet de son âme, où Dieu est plus présent à son âme qu'elle ne l'est à elle-même ; c'est là qu'il atteint Dieu par une connaissance que l'on appelle expérimentale, et qui est un acte de l'intelligence portant de plus en plus à l'amour de Dieu.

C'est donc à l'état psychologique de *contemplation*, connu et analysé par les philosophes, présenté par eux comme le plus humain et le plus béatifiant, qu'il est préférable de rattacher les états mystiques ; *les phénomènes* qui les *accompagnent* souvent sont, ou des lumières qui éclairent l'intelligence, ou des mouvements affectifs qui en découlent.

Bien des textes pourraient être apportés ici; mais ce serait une étude complète de la question, et l'on peut dire qu'elle est faite dans chacun des numéros de *La Vie Spirituelle*. Cette courte note n'a voulu que présenter une remarque à propos de l'ouvrage de M. de Montmorand, dont nous avons dit le bien que nous en pensons. Nous ne terminerons pas cependant sans une dernière observation ; à la p. 222, M. de Montmorand déclare : « Et Scaramelli n'écrirait plus, comme il pouvait « encore le faire au milieu du XVIII[e] siècle, qu'*il se rencontre à « peu près en tout lieu quelque âme que Dieu conduit par les « voies extraordinaires à une haute perfection.* » Nous ne sommes pas de l'avis de M. de Montmorand ; nous croyons que Dieu est toujours aussi avidement cherché, et qu'en tout lieu, de nos jours comme autrefois, il se communique mystiquement à quelque âme sainte.

A. DE BOISSIEU.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Ce n'est pas sans un certain plaisir que nous constatons le progrès croissant des études de spiritualité. Partout, en France, en Espagne, en Italie, en Angleterre, en Allemagne, en Belgique, en Hollande, on voit se multiplier les articles de revues concernant les questions fondamentales de la théologie mystique ; des revues spéciales sont fondées; celles même qui ne se font pas une spécialité de ces matières tiennent à honneur d'élargir leurs cadres et d'ouvrir une nouvelle rubrique de spiritualité. Enfin, voici que des *Collections d'œuvres spirituelles*, d'envergure plus ou moins large, apparaissent de différents côtés à la fois. Malgré le caractère parfois un peu hâtif de certaines de ces productions et les écarts inévitables qui ne manqueront pas de se produire ici ou là, nous croyons qu'il y a tout lieu de se féliciter de ce renouveau des études mystiques (1).

Comme de droit, l'histoire y a une large part. De plus en plus on éprouve le besoin de recourir aux leçons d'expérience que nous ont léguées les âges précédents. On comprend surtout qu'il y aurait témérité à vouloir s'isoler d'une tradition qui se présente comme dûment établie et dix-neuf fois séculaire.

Or tel est bien le cas pour la doctrine affirmant que la contemplation mystique est le terme normal de la vie spirituelle. Il nous semble difficile de se dérober à cette conclusion, quand on lit avec attention l'ouvrage si important de M. le chanoine Saudreau sur *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité* (2). Comme le titre

(1) On trouvera un excellent aperçu sur ce mouvement dans l'étude toute récente de Mgr Grabmann : *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Munich, 1922. On lira aussi avec le plus grand intérêt le très beau travail du même auteur sur la vie surnaturelle : *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*. Paderborn, Schöningh, 1922.

(2) Un vol. in-12, 395 pp., 7 fr. 50; 3e éd. revue et augmentée. Paris, Amat, 11, rue Cassette.

l'indique, l'auteur s'est appliqué à rechercher quel est l'enseignement des véritables *maîtres* de la mystique. « Dans ces hautes questions de spiritualité, les écrivains qui unissent la sainteté au talent doivent être écoutés tout d'abord : eux seuls méritent le nom de Maîtres » (p. 24). L'enquête, ainsi circonscrite, est menée avec une rigueur où la critique la plus exigeante trouverait peu à redire. M. Saudreau commence par établir les distinctions et les nuances qu'il faut avoir présentes à l'esprit en abordant la lecture des auteurs spirituels. Puis, prenant chacun des grands « maîtres » en particulier, il s'attache à en reproduire la doctrine avec toute la fidélité possible. Il ne néglige pour cela aucun moyen. « Certains écrivains modernes, dit-il, puisent l'ensemble de leur doctrine chez les auteurs de seconde main, cherchant seulement à la confirmer ensuite par quelques extraits des grands maîtres. Il m'a semblé nécessaire de suivre une autre marche, de choisir scrupuleusement les guides, et, autant que possible, de résumer leur doctrine. Prendre dans un ouvrage un court passage, l'isoler de son contexte, c'est un procédé défectueux; on s'expose par là à prêter à un auteur des idées qui ne sont pas les siennes et à s'écarter de la véritable doctrine. » On en trouvera un exemple frappant à propos de sainte Thérèse.

Ce souci de la plus stricte exactitude, que nous venons de constater chez M. Saudreau, ne le quitte jamais. On serait même tenté de trouver que parfois il est poussé plus loin qu'on ne le voudrait. C'est ainsi que l'auteur ne fait que mentionner le bienheureux Ruysbroeck, « ne pouvant le lire que dans les traductions de ses œuvres (1) ». Tout en louant l'auteur de sa parfaite loyauté, il nous sera permis de regretter cette lacune. Nous regrettons également que Tauler n'ait pas trouvé place dans la liste des témoins de la tradition; car les *Institutions*, dont M. Saudreau reproduit plusieurs chapitres, n'ont pas droit à représenter la pensée authentique du grand mystique dominicain. Celle-ci est pourtant très nette, comme le faisait remarquer ici même le R. P. Hugueny (2) : « Tauler nous propose la contemplation mystique, dans tous ses sermons, comme le don par excellence *que Dieu veut faire à chacun de nous* et que nous devons demander et poursuivre sans jamais nous lasser. » On ne pourrait faire dire autre chose à Tauler sans le mettre en contradiction avec lui-même (3). Le docteur

(1) P. 203. M. Saudreau signale en note la traduction des *Noces spirituelles* par Maeterlinck. Il eût été bon d'ajouter que cette traduction est à l'Index avec les autres œuvres du théosophe belge.

(2) *La Vie spirituelle*, décembre 1919, p. 207, note.

(3) Quand Tauler semble affirmer que toutes les âmes ne sont pas *appelées* à la contemplation mystique, il ne peut être question, le

extatique, Denys le Chartreux, aurait mérité lui aussi plus qu'une simple mention.

Ces omissions n'infirment d'ailleurs en rien la thèse générale de M. Saudreau. Quoi qu'il faille penser des précisions qui ont été apportées depuis le XVII[e] siècle dans la terminologie et les idées, un point nous semble définitivement acquis en matière de théologie mystique : c'est que les anciens considéraient comme terme normal de la vie spirituelle non pas ce que certains auteurs modernes ont désigné sous le nom de *contemplation acquise*, mais bien ce que nous appelons aujourd'hui *contemplation infuse ordinaire* ou *contemplation mystique ordinaire*. Les discussions qui se sont élevées au XVII[e] siècle et depuis ne changent rien à cette tradition (1).

C'est à M. Saudreau que revient en grande partie l'honneur d'avoir remis en lumière ce point de l'histoire. Il l'a fait avec une maîtrise remarquable qui donne à son étude une valeur exceptionnelle. Ajoutons que son livre se présente sans l'appareil rébarbatif de l'érudition moderne : il s'adresse non seulement aux théologiens et aux savants, mais « à toutes les âmes ferventes, à celles qui ont la noble ambition de s'élever à un haut degré de vertu, qui veulent, d'une volonté généreuse et ferme, grandir toujours dans l'amour de leur Dieu ». Nous ne pouvons que lui souhaiter la plus large diffusion.

***

C'est encore de tradition qu'il est surtout question dans les pages attachantes où M. l'abbé Gustave Bardy s'est efforcé de fournir une vue d'ensemble de la vie chrétienne aux premiers siècles (2). « La force de l'Église catholique lui vient en grande

contexte et l'ensemble de la doctrine le prouvent, que d'*appel prochain*, non d'*appel éloigné*. La distinction avait été très bien indiquée dans *La Vie Spirituelle*, déc. 1921, p. 185, n. 3.

(1) On a voulu tout récemment retrouver la *contemplation acquise* dans un auteur du XIII[e] siècle, le chartreux Guy du Pont († 1297). Il est possible que la *contemplatio scholastica* dont parle cet auteur embrasse parfois une certaine contemplation acquise entendue au sens moderne. Néanmoins il semble bien qu'elle ne désigne directement que l'étude de la théologie : *intuetur Deum per speculum Scripturarum et sapientiam acquisitam* (voir aussi le contexte). Guy du Pont ne ferait que reproduire l'enseignement de saint Thomas (I[a], q. 1, a. 6, in corp. et ad 3). Une chose est certaine, c'est que cette *contemplatio scholastica* n'est envisagée par notre auteur que comme une disposition et une préparation à recevoir la *contemplatio infusa* (Cf. Denys le Chartreux, *De contemplatione*, l. II, art. XI. Opera omnia, éd. Tournai, t. XLI, p. 253).

(2) G. Bardy, *En lisant les Pères*, Tourcoing, Duvivier, 1921, 319 p.

partie de son attachement à la tradition ;... elle trouve dans la méditation, ou mieux encore dans l'imitation des paroles et des exemples que lui ont laissés les vieux saints, la règle de conduite qui lui permet de s'adapter aux circonstances les plus diverses et d'amener ses enfants jusqu'au seuil de la vie éternelle » (p. 11).

Le sujet est traité, comme il devait l'être, avec « reconnaissance et tendresse ». C'est l'âme même des premiers chrétiens qu'on sent revivre ici ; c'est leur sens éminemment *catholique*, qui les fait prier ensemble, croire ensemble, agir ensemble, dans l'unité d'un même corps ; c'est leur dévotion aux grands dogmes de la très sainte Trinité et de l'Incarnation ; leur amour si profond pour le Christ qui vit en eux et pour qui ils vivent ; leur vénération enfin pour le mystère de l'Eucharistie, centre d'unité de toute la vie spirituelle de l'Église.

Saint Augustin, M. Bardy le remarque avec beaucoup de justesse, est devenu, pour les siècles suivants, « le témoin privilégié de la vie intime du chrétien ». Nul, mieux que lui, n'a laissé transparaître le fond de son âme à travers ses écrits. Aussi est-ce avec joie que nous saluons la découverte de plusieurs sermons inédits du docteur d'Hippone. Dès 1917 Dom Morin en avait retrouvé vingt-huit (1). Voici qu'il en publie un nouveau sur les huit béatitudes (2). De son côté, Dom Wilmart en a découvert un autre sur le précepte de la charité. « La doctrine offerte, dit à ce propos le savant éditeur, n'a rien qui soit nouveau ni extraordinaire... Je ne sais pas, pourtant, si le docteur de l'amour et de la grâce a jamais mieux exprimé ses convictions chrétiennes, et l'immense charité dont il était lui-même rempli (3). »

Signalons encore, du même Dom Wilmart, la publication d'un sermon inédit de Serlon, abbé cistercien de Savigni († 1158) (4), où nous relèverons ce passage sur les moyens de sanctification : « Labor corporis affligit carnem ; studium lectionis erudit mentem ; devotio orationis ducit ad contemplationem. » Dom Wilmart mentionne encore quatre autres sermons du même auteur, inconnus jusqu'ici, dont le dernier traite des degrés de la perfection, qui sont « lectio sive doctrina, meditatio, oratio et operatio », et qui conduisent au cinquième et dernier degré, la contemplation.

Si l'abbé Serlon n'a laissé que peu de traces dans l'histoire

(1) *Sancti Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti*, éd. G. Morin, Campodini et Monaci, 1917.
(2) *Revue bénédictine*, janvier 1922, p. 1-13.
(3) *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1921, p. 351-372.
(4) *Revue Mabillon*, janvier 1922, p. 26-38.

de la littérature, il en va tout autrement de son contemporain Richard de Saint-Victor († 1173). Surtout par ses deux livres *De praeparatione animi ad contemplationem* et *De contemplatione*, plus connus sous les noms de *Benjamin minor* et *Benjamin maior*, il a exercé une influence profonde sur la mystique du moyen-âge. Il le doit au caractère vraiment scientifique de ses ouvrages : Richard étudie la contemplation en psychologue et en métaphysicien ; il est le premier à avoir tenté une synthèse doctrinale de ces hautes matières. On voit dès lors tout l'intérêt de l'étude du Dr J. Ebner sur *la théorie de la connaissance chez Richard de Saint-Victor* (1). Evidemment toutes les doctrines philosophiques du grand Victorin ne sauraient être admises sans réserve; néanmoins il est toujours intéressant de savoir ce qu'il pensait au sujet des questions fondamentales de la théologie mystique. Notons ici que Richard distingue trois degrés de contemplation : le premier est le fruit de notre propre activité; dans le deuxième la grâce se combine avec notre labeur ; le troisième est l'œuvre de la grâce seule. Or, cette grâce, nous devons la demander avec instance, « à toute heure, bien plus, à tout moment », et il faut s'y préparer par une vie pure (*Benjamin maior*, l. IV, c. x).

*
* *

Les Bénédictins de Maredsous ont pris l'initiative d'une nouvelle collection « Pax », consacrée à l'ascèse, la mystique et l'histoire de l'ordre monastique et particulièrement de l'ordre bénédictin. A côté de deux rééditions *L'ordre monastique des origines au XIIe siècle* par D. Berlière, et *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* par D. Morin, nous avons à signaler ici les dernières publications de cette collection.

C'est tout d'abord la traduction du *Traité de l'amour de Dieu* de saint Bernard (2). Cette œuvre, « une des plus admirables que cet homme apostolique nous ait laissées », disait Bossuet, méritait assurément d'être mieux connue. Composée vers 1128 à la demande du cardinal Aimeric, elle nous livre la réponse à cette question que se pose toute âme chrétienne : Pourquoi et comment faut-il aimer Dieu ? On remarquera la théorie propre à saint Bernard sur le quatrième degré de l'amour, où l'homme ne s'aime plus lui-même que pour Dieu. D'après l'Abbé de

(1) Dr J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St-Viktor* (Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A., t. XIX, fasc. 4, Münster, 1917).

(2) *Traité de l'amour de Dieu*, par saint Bernard, traduction nouvelle par H.-M. Delsart, Paris, Lethielleux, Desclée, 1921, 96 pp.

Clairvaux, une telle perfection ne serait guère possible tant que l'âme reste unie au corps; les bienheureux eux-mêmes n'en jouiraient qu'après la résurrection glorieuse. Il est permis de ne point suivre le saint Docteur sur ce point particulier.

Une autre traduction, due aux moniales de l'abbaye de Sainte-Scholastique de Dourgne, est celle du livre de Dom Gilbert Dolan sur sainte Gertrude (1). Le bénédictin anglais s'était proposé de faire revivre la physionomie si attachante de la grande contemplative, en la dégageant autant que possible du cadre merveilleux qui l'enveloppe, et qui, trop souvent, la cache à nos yeux. On peut bien dire qu'il y a parfaitement réussi. La traduction tient compte du génie propre de la langue française. « Nous avons pensé en notre belle langue, souple et harmonieuse, ce que le R. P. Dolan avait exprimé dans son idiome plus sec et nerveux » (p. IV). C'était la vraie méthode à suivre. Aussi ne doutons-nous pas que le public français n'accueille avec sympathie cet ouvrage, qui a déjà obtenu un vif succès en Angleterre.

Nous ne ferons que mentionner le vol. IV de la collection : *La dernière Abbesse de Montmartre*, par H.-M. Delsart (2). Nous y assistons aux derniers jours de cette abbaye qui joua un rôle important dans le mouvement mystique du XVII[e] siècle.

***

L'école des Frères de la Vie Commune attire de plus en plus l'attention des historiens de la spiritualité en ces dernières années. Nous signalerons ici quatre études parues récemment sur les influences qui se sont exercées sur la *moderna devotio*.

Le R. P. Symphorien, O. M. Cap., a entrepris une série d'articles sur *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ* (3). L'auteur commence par établir que le Docteur Séraphique « a été en grand honneur et emploi chez les Frères de la Vie Commune », et il en fournit quelques preuves, qui auraient pu être facilement multipliées. Il eût été intéressant de montrer d'une façon un peu moins fragmentaire l'action de l'école franciscaine sur la *moderna devotio*, la grande diffusion de la littérature concernant saint François (plus de cinquante manuscrits en hollandais) (4), la vogue non

(1) *Sainte Gertrude, sa vie intérieure*, par D. G. Dolan, traduit par les moniales de l'Abbaye de Ste-Scholastique de Dourgne, 1922, 286 pp.
(2) 1921, 127 pp.
(3) *Études franciscaines*, à partir de janvier 1921.
(4) Cf. Bon. Kruitwagen, *De Katholiek*, t. 128 (1905, vol. II), p. 151-191.

moins grande des *Méditations sur la Vie de N.-S. J.-C.* (1), celle du *Profectus religiosorum* de David d'Augsbourg (2). On aurait pu rappeler que, dès le milieu du XV^e^ siècle, la *moderna devotio* avait donné naissance à plus de cent maisons du Tiers-Ordre de saint François (3); que les Franciscains les plus marquants de l'époque, Jean Brugman, Henri Herp (Harphius) et probablement aussi Jean Bourcelli, furent en relations étroites avec les Frères de la Vie Commune; qu'un des traités de Henri Mande n'est qu'une adaptation du *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach (4); à quel point Florent Radewijns s'inspire de saint Bonaventure dans son « Omnes inquit artes » (5), etc.

Le R. P. Frédégand Callaey, O.M.Cap., dans son étude sur *L'influence et la diffusion de l' « Arbor Vitae » d'Ubertin de Casale* (6), a montré que cette influence s'est étendue surtout en Espagne et dans les Pays-Bas; mais il est remarquable que, dans ces contrées, on se servait d'ordinaire d'une édition expurgée, où les violentes diatribes de l'ardent *spirituel* à l'adresse de Boniface VIII et de Benoît XI avaient été supprimées. A la liste des auteurs qui ont loué Ubertin ou se sont inspirés de lui, on aurait pu ajouter les noms de Louis Barbo et de Cisneros (7), ainsi que quelques anonymes (8). Le R. P. Callaey avait cité naguère le *Rosarium Jesu et Mariae* de Jacques de Gruytrode († 1472), prieur de la chartreuse de Liège, que

(1) Cf. Moll, *Johannes Brugman*, 1854, t. II, p. 39 ss., et De Vreese, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken*, 1900, I, p. 264.

(2) Il en existe plusieurs traductions néerlandaises conservées dans une vingtaine de manuscrits (cf. De Vreese, *l. c.*, p. 293, n. 3, et 396). Le *Stimulus Amoris*, malgré sa grande conformité de doctrine avec la *moderna devotio*, semble avoir été moins populaire. Le *Soliloquium* de saint Bonaventure a probablement inspiré le traité *Des quatre exercices*, dont il reste une dizaine de manuscrits (cf. De Vreese, *l. c.*, p. 269 et 379).

(3) J. Busch, *Chronicon Windeshemense*, éd. Grube, 1887, p. 42, 246, 256, 373.

(4) D^r^ G. Visser, *Hendrik Mande*, 1899, p. 35. Quant à Scoonhoven, que le R. Père se rassure : ses œuvres complètes, ne comprenant pas moins de vingt-deux articles, sont conservées en de nombreux manuscrits et verront peut-être le jour dans quelque temps. Le nom de saint Bonaventure n'y est prononcé que deux fois, mais il est probable que Scoonhoven utilise plus souvent le saint Docteur sans le nommer.

(5) M. Hyma (*Nederl. Arch. v. Kerkgesch.*, N. S., t. XVI, 1921, p. 111, n. 7) relève vingt-trois citations du Docteur Séraphique.

(6) *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1921, t. XVII, p. 533-546.

(7) Cf. H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV^e^ siècle*, p. 28 et 75.

(8) Cf. De Vreese, *l. c.*, p. 431, 434, 472, 492.

contient un éloge enthousiaste d'Ubertin. Nous remarquerons ici que cet ouvrage fut assez répandu aux Pays-Bas; il en existe une traduction néerlandaise dont on connaît au moins cinq manuscrits (le plus ancien est de 1445) (1).

Quels étaient les livres de spiritualité dans lesquels se formaient les aspirants à la perfection au temps de la *moderna devotio*? Il n'est pas trop difficile de le savoir, grâce aux nombreux témoignages des contemporains. Le R. P. Viller, S. J., vient d'appeler l'attention sur cette question dans un article de la *Revue d'ascétique et de mystique* (2). Il s'est demandé quel est ce *Speculum monachorum* qu'on retrouve si souvent sous la plume des « dévots » du XV^e^ siècle. Après un examen minutieux des textes et des manuscrits, le R. Père arrive à cette conclusion : que le titre un peu vague de *Speculum monachorum* cache en réalité deux opuscules différents : 1° le *Speculum monachorum* attribué au cistercien Arnoul de Bohéries, édité parmi les apocryphes de saint Bernard; 2° la première partie de la *Formula novitiorum* de David d'Augsbourg. C'est la solution à laquelle était déjà arrivé en 1902 M. Brinkerink (3) : le R. P. Viller s'est rencontré avec lui sans le savoir; preuve de plus en faveur de sa thèse.

Nous avons prononcé tout à l'heure le nom d'Henri Mande. Le D^r^ Visser avait fait remarquer dès 1899 que son traité « Des sept dons du Saint-Esprit » n'est en réalité qu'un extrait du « Livre du tabernacle spirituel » de Ruysbroeck (4). Depuis la récente publication du R. P. Reypens, S. J. (5), nous savons désormais que l'opuscule intitulé « Dialogue entre l'âme aimante et son bien-aimé » n'est, lui aussi, qu'un emprunt : c'est la traduction d'une bonne partie de la lettre (*epistola processus*) composée par un auteur anonyme au sujet des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck (6). Le R. Père a eu l'heureuse idée

(1) De Vreese, *l. c.*, p. 472, n. 1. Notons en passant que, dans ce même ouvrage, antérieur à 1445, Jacques de Gruytrode attribue formellement l'*Imitation* à Thomas a Kempis. Mgr Puyol ignore complètement ce fait, avec beaucoup d'autres.

(2) Janv. 1922, p. 45-56. On aurait pu ajouter encore d'autres listes de livres : celle qui est donnée par Jean Brugman dans son *Speculum imperfectionis* (*Archivum francisc. hist.*, 1909, t. II, p. 616), celle publiée par le D^r^ De Vreese (*l. c.*, p. 292-294), celle de la *Vita Joannis Brinckerinck* (*Nederl. Arch. v. Kerkgesch.*, 1902, I, p. 345), celle de la vie hollandaise de Rodolphe Dier de Muiden (*Arch. Utrecht*, t. XXVIII, 1902, p. 233-234).

(3) *Arch. Utrecht*, t. XXVIII, 1902, p. 239-242.

(4) D^r^ G. Visser, *Hendrik Mande*, 1899, p. 39-43.

(5) *Dietsche Warande*, 1921, p. 79-96.

(6) Cf. *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, t. III, p. 9, où l'on trou-

de publier le texte complet de cette lettre, fort belle malgré le style un peu trop maniéré. Nous détacherons deux phrases de la finale, qui ne manquent pas d'intérêt. Il vient d'être question non seulement de la vie mystique, mais de ses plus hauts sommets, de cette « manne cachée que personne ne connaît si ce n'est celui qui la reçoit, et que celui-là même qui la reçoit ne peut exprimer par aucune parole ». Là-dessus l'auteur conclut : « *Quisquis* ergo *cupit* in deliciis Domini tam magnifice dilatari, studeat prius in suis visceribus angustiari. Illos enim *solet* Dominus ad suae maiestatis contuitum et amplexum sublimiter rapere, quos videt propriae exiguitatis considerationem frequenter sapere ». Le « devotissimus vir » qui écrivait ces lignes ne semble pas avoir soupçonné que l'on pût considérer la contemplatien mystique comme quelque chose d'anormal dans une vie spirituelle bien conduite.

***

Gerson connaissait les Frères de la Vie Commune; il se fit leur champion au concile de Constance. Il a au moins ceci de commun avec eux, que plusieurs de ses œuvres spirituelles s'adressent à tout le peuple chrétien, aux petites gens, aux « simplices devoti ». C'est pour atteindre la masse, qui ignorait le latin, qu'il écrivit en langue vulgaire. Malheureusement ses ouvrages français sont demeurés jusqu'ici à peu près complètements inédits. M. Carnahan publie aujourd'hui pour la première fois un des plus beaux sermons que le chancelier ait prêchés (1) : le sermon sur la Passion, prononcé à Paris, le Vendredi-Saint 1402. Délaissant les questions théoriques et les disputes de l'École, Gerson s'en tient au récit des évangélistes qu'il commente simplement. « M'efforceray principalment a esmouvoir noz cueurs a devotion et a deul de cette angoisseuse passion » (p. 46). C'est un tissu admirable de peintures parfois naïves et d'élévations, entrecoupées d'applications morales et de conseils pratiques, comme ceux qu'il donne (p. 50) pour faire oraison, c'est-à-dire — qu'on remarque la définition — « pour prier et recueillir sa pensee en unité et simplece ». M. Carnahan présente le texte qu'il édite comme « basé sur le

vera l'indication d'un deuxième manuscrit qui a échappé au R. P. Reypens.

(1) D. Hobart Carnahan, *The « ad Deum vadit » of Jean Gerson* (University of Illinois studies in language and litterature, vol. III, n. 2 1917).

meilleur manuscrit ». Les spécialistes n'accepteront peut-être pas cette appréciation (1). On n'admettra pas davantage avec l'auteur (p. 14) que Gerson ait été précurseur de Rousseau.

C'est à l'époque de Gerson, fin du XIV^e^ ou début du XV^e^ siècle, que, jusqu'à preuve du contraire, nous rapporterions le *Petit livre des Vertus* ou *Paradis de l'âme*, souvent attribué au Bienheureux Albert le Grand. Le seul fait de cette attribution, encore qu'elle semble bien fautive, montre assez en quelle estime on le tenait. Nous n'avons plus, d'ailleurs, à le faire connaître à nos lecteurs : ils ont pu lire ici même les extraits de la nouvelle traduction française que vient de publier le R. P. G. Vanhamme, O. P. (2). Nous dirons seulement quelques mots de la préface, où est étudiée la question d'auteur. Le R. Père y fournit quelques bonnes amorces pour la solution de ce petit problème. On remarquera surtout la grande ressemblance du *Paradis de l'âme* avec la *Somme sur les Degrés des Vertus*, éditée parmi les *opera dubia* de saint Bonaventure (éd. Quaracchi, t. VIII, p. 646-654) et que l'on rencontre en Allemagne dans les dernières années du XIV^e^ siècle. Les deux traités ne seraient-ils pas du même auteur et ne se complètent-ils pas l'un l'autre? La *Somme sur les Degrés des Vertus* s'adresse à celui qui veut connaître « les *vertus* et les *degrés des vertus* » (Prologue), alors que dans le corps de l'ouvrage il est uniquement question des degrés des vertus. D'autre part, l'auteur du *Paradis de l'âme* semble annoncer, dans son Prologue, qu'il a l'intention de parler non seulement des *vertus*, ce qu'il fait en réalité, mais encore des *degrés des vertus*, ce qu'il ne fait nulle part. L'œuvre est citée pour la première fois dans le *De adhaerendo Deo* au début du XV^e^ siècle (3).

(1) Cf. *Vie et Arts liturgiques*, 1921, p. 574.

(2) *Le Paradis de l'âme ou Petit livre des Vertus*, traduit et annoté par le P. G. Vanhamme, O. P. (Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques, Librairie Saint-Thomas-d'Aquin, Saint-Maximin). — Une traduction anglaise a paru presque en même temps à Londres, chez Burns and Oates.

(3) Le rapprochement avec Denys le Chartreux suggéré par le R. P. Vanhamme à la page 7-8 doit être laissé de côté; le texte sur lequel il s'appuie est emprunté littéralement à Richard de Saint-Victor, *Beniamin maior*, l. I, ch. 3 (P. L., t. 196, col. 66-67). — A l'usage de ceux qui voudraient pousser plus loin l'étude du *Paradis de l'âme*, nous noterons ici que plusieurs de ses chapitres ont été reproduits textuellement, sans indication de provenance, dans un opuscule inédit sur la vie spirituelle intitulé *Currus Israel* (Bibliothèque de l'Université d'Utrecht, ms. n. 358, fol. 46-55), sorte de compilation du milieu du XV^e^ siècle. Le *De disciplina claustralium* de Thomas a Kempis y est utilisé de la même manière.

La doctrine du *Paradis de l'âme* s'offre à nous sous une forme quelque peu austère. Avec l'*Opera a ben vivere* de saint Antonin (1), nous voici transportés sans transition sous le ciel lumineux de l'Italie, en pleine Renaissance. Cette « règle de vie » fut composée en effet en 1455, l'année même de la mort de Fra Angelico, pour deux grandes dames florentines, Dianora Tornabuoni et sa sœur Lucrezia, la mère de Laurent de Médicis, l'aïeule du pape Léon X. On pourrait comparer ce petit traité à l'*Introduction à la Vie dévote*. Il y a d'ailleurs plus d'un point de ressemblance entre l'archevêque de Florence et l'évêque de Genève. Comme le dit excellemment Mgr Baudrillart dans sa Préface : « Saint Antonin fut pour la noble et brillante société florentine de la Renaissance italienne, ce que saint François de Sales devait être pour la noble et brillante société de la Renaissance française du XVII[e] siècle ».

Suivons l'indication de Mgr Baudrillart et passons au XVII[e] siècle français.

* * *

M. Bremond vient de publier le troisième volume de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (2). Il est consacré tout entier à l'école oratorienne, ou, pour employer le terme préféré par l'auteur, l'*école française* par excellence, dont les principaux représentants se nomment Bérulle, Condren, saint Vincent de Paul, Monsieur Olier, et le P. Eudes. Nous ne nous arrêterons pas aux grandes qualités de style, d'analyse psychologique, de finesse d'observation qui ont assuré le succès des premiers volumes de M. Bremond et qui se retrouvent toutes dans le livre que nous avons à présenter au lecteur. Nous irons droit à ce qui en fait, à nos yeux, l'intérêt, l'intérêt principal, nous dirions volontiers l'intérêt captivant : c'est-à-dire le relief vigoureux que l'auteur a su donner au caractère propre et distinctif de l'école française : « Bérulle a fait dans le monde spirituel de son temps une sorte de révolution, qu'on peut appeler d'un nom barbare, mais quasi nécessaire, *théocentrique* » (p. 23). « Il faut premièrement regarder Dieu, et non pas soi-même », telle est la formule de l'école française, par opposition au « Vince teipsum » de la méthode ignatienne qualifiée d'*anthropocentrique*. Pour les bérulliens la vie intérieure est toute « référée » à Dieu. Ils

(1) *Saint Antonin, Une règle de vie au XV[e] siècle*, traduction de Madame Thiérard-Baudrillart, préface de Mgr Baudrillart. Paris, Perrin, 1921, in-12, XXXII-208 pp., 7 fr.

(2) Un vol. in-8°, 698 pp., 20 fr., Paris, Bloud et Gay, 1922.

mettent sans cesse l'accent sur cette vérité que, dans nos bonnes œuvres, nous dépendons bien plus de la vertu du Saint-Esprit que de notre volonté (1) et ils agissent en conséquence. (Un théologien dirait : les bérulliens sont thomistes dans l'âme, les jésuites sont molinistes.) Bref, « théocentrisme encore et toujours ! Faute d'en venir là, on ne saisira point la suprême originalité de l'école française » (p. 496). D'où, orientation nettement mystique de ses maîtres (p. 150).

M. Bremond ne surprendra personne lorsqu'il oppose cette spiritualité théocentrique à la spiritualité des *Exercices* de saint Ignace, ou plutôt, comme il le dit, à celle des « classiques » jésuites (p. 682, n. 2). Car il a toujours soin de distinguer entre « les *Exercices* tels que les comprenait saint Ignace, et les *Exercices* tels que les interprète, non pas l'élite mystique (Surin, v. g.), mais la moyenne des spirituels jésuites » (p. 680, n. 2) (2).

Mais nous croyons que tout lecteur tant soit peu familiarisé avec la littérature spirituelle des anciens sera fort étonné d'apprendre que l'ascèse traditionnelle avant Bérulle était, non pas théocentrique, comme celle de l'école française, mais anthropocentrique, comme celle de Rodriguez. S'il est une chose que les partisans de la spiritualité antique ont revendiquée et affirmée sur tous les tons, c'est bien son caractère théocentrique.

(1) Le mot est de M. Olier : « L'oraison, écrit le P. Bourgoing, n'est pas un bien de la nature, mais un don de la grâce... Ce n'est pas une invention de l'esprit humain, mais une infusion du Saint-Esprit ; d'où vient que nous ne devons pas penser l'acquérir à force de bras, c'est-à-dire par l'étude et par l'élévation de notre entendement..., ni aussi par l'industrie humaine et par un art composé, mais plutôt la *demander* à Dieu en humilité, la *recevoir* avec action de grâces, et en user et y coopérer avec fidélité. »

(2) Voici du reste une note qui achèvera de mettre en pleine lumière la pensée de M. Bremond, que nous ne voudrions pas outrer : « Est-ce à dire que la discipline ignatienne soit incompatible avec une oraison de quiétude, qu'elle paralyse, ou, simplement, qu'elle retarde l'action mystique de Dieu ? Certes non, comme nous le montrons assez dans notre gros volume sur le P. Lallemant et le « mysticisme moral » du P. Surin. Rien n'est plus facile que d'adapter les *Exercices* à l'initiation mystique, et je crois même, pour ma part, que si on ne les dirige pas vers cette fin, on s'écarte de la vraie pensée de saint Ignace. Après tout, les *Exercices* veulent former des saints, et dans l'ordre providentiel, tous les saints paraissent appelés à la grâce mystique. C'est du moins la conviction de sainte Thérèse. Ces réserves faites, il me paraît difficile de contester que, du bérullisme au mysticisme, l'ascension soit plus facile, plus courte, plus directe ; la transition plus immédiate. On en peut dire autant de l'école franciscaine, d'ailleurs si voisine du bérullisme » (p. 479, note).

Sur ce point la doctrine bérullienne n'est qu'un retour à la tradition ; le P. Faber le remarquait avec beaucoup de raison. M. Bremond lui-même répète à satiété que l'école française n'a fait que réduire en un corps de spiritualité pratique la théologie de saint Paul et de saint Jean (p. 681, n. 2). On lui a déjà signalé, en le renvoyant au livre de M. Bardy dont nous parlions plus haut, le *théocentrisme* très accusé des premiers Pères. Et il ne suffit pas de dire qu'on trouve chez les anciens des *éléments* de cette doctrine ; leur spiritualité est essentiellement théocentrique (1).

M. Bremond semble avoir été quelque peu hypnotisé par les austérités des Pères du désert ; il ne voit en eux que des moralistes, des ascètes. Qu'il nous permette de le dire : ils sont avant tout, ils sont éperdûment contemplatifs. « Leur méthode, disait excellemment quelqu'un qui a étudié longtemps Cassien, n'est pas négative (combattre les vices), mais bien plutôt positive (regarder Dieu) ; mystique, beaucoup plus qu'ascétique... Par-dessus tout, (le moine) dirigera son cœur vers Dieu lui-même et Dieu seul, dans un regard qui se fera de plus en plus simple et direct : tellement que ce sera, à ses yeux, une infidélité, que tout écart loin de la contemplation du Christ, une perte sans compensation et la seule qui compte... La pensée de Dieu ou la charité est la clef de voûte de l'édifice qu'il se propose d'élever, le point central duquel tout dépend... Ainsi, la contemplation est à la fois *le moyen* et *la fin*... Le moine se suspend à Dieu, si l'on peut dire, de toutes ses énergies et cherche avidement sa lumière, pour mériter d'en recevoir un jour l'abondance. Un actif croirait involontairement à la vertu de ses efforts ; les Pères, au contraire, ne cessent de dire que « c'est la grâce et la miséricorde divines qui opèrent en nous tout bien... Si bien que nous voyons s'accomplir en nous sans cesse le mot de l'Apôtre : « Ce n'est au pouvoir, ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de *Dieu*, qui fait miséricorde » (2).

Saint Benoît, qui s'inspire sans cesse des Pères du désert et es appelle *nos Pères*, ne l'a pas compris autrement (3). Qu'on

(1) Il nous semble que c'est mal poser le problème, que de le poser sur le terrain de la *fin* de l'homme. Qui dit fin, dit nécessairement *bien* à acquérir ou à communiquer.

(2) Dom Pichery, *Les conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert* (*La Vie Spirituelle*, févr. 1921, p. 378-380.)

(3) A ceux qui voudraient apprendre à connaître la spiritualité antique, et en particulier la spiritualité bénédictine, nous ne pouvons recommander de meilleure lecture que celle du *Commentaire sur la Règle de saint Benoît* par l'Abbé de Solesmes (Paris, Plon-Nourrit), et celle de *La Vie spirituelle et l'Oraison d'après la sainte Écriture et la tradition monastique* (Tours, Mame).

relise les textes fondamentaux de sa Règle, ceux qui en définissent l'esprit : « Nihil Operi Dei præponatur ; ut in omnibus glorificetur Deus ; dominici schola servitii ; nihil amori Christi præponere ; Christo omnino nihil præponant ; de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, *operantem in se Dominum magnificant*, illud cum Propheta dicentes : Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam ». Or, n'est-ce pas la règle de saint Benoît qui a formé le monde religieux jusqu'au treizième siècle ? Vie contemplative et vie monastique étaient synonymes. Et même après l'apparition des ordres mendiants, la devise demeure : *Contemplari et contemplata aliis tradere.*

Il est vrai que, chez les Franciscains, cette devise est moins sensible. Cela tient, sans aucun doute, à leur philosophie volontariste, qui devait les amener quasi fatalement à accorder plus d'importance à l'activité humaine. Aussi est-il remarquable que c'est principalement aux auteurs franciscains que les Frères de la Vie Commune empruntent les éléments de leur spiritualité. Celle-ci forme la transition entre l'esprit nettement théocentrique de l'antiquité et la méthode plus anthropocentrique de l'époque moderne (1).

Si, au lieu d'étudier la question chez les législateurs de la vie monastique, on veut la suivre chez les Docteurs qui ont façonné la pensée du moyen-âge, que l'on prenne saint Augustin et saint Thomas. L'absolue dépendance de la créature vis-à-vis de son Dieu a-t-elle jamais été proclamée plus haut que par le Docteur de la grâce ? Et le thomisme ne tient-il pas tout entier dans l'affirmation solennelle, éclatante du souverain domaine de Dieu sur les âmes ?

Veut-on encore un indice du *théocentrisme* de l'antiquité ? Que l'on veuille bien observer que, si les anciens sont unanimes à regarder la contemplation mystique comme le terme normal de la vie spirituelle, c'est que précisément, dans l'œuvre de la sanctification, ils considéraient avant tout l'action de Dieu, et non pas celle de l'homme.

Enfin, dernière constatation. Esprit liturgique et doctrine *théocentrique* s'appellent pour ainsi dire l'un l'autre. Ceci est tellement vrai que, lorsque l'école française au XVII[e] siècle voulut revenir à la tradition sur le terrain de la spiritualité,

(1) Encore faudrait-il établir une nuance entre les *Frères de la Vie Commune* proprement dits et les *Chanoines de Windesheim*. Ces derniers sont des moines, et, comme tels, ils demeurent davantage dans la ligne de la tradition, encore qu'ils subissent fortement l'influence des Frères.

elle éprouva le besoin de se refaire une liturgie. Aussi, que voyons-nous dans l'histoire? C'est que l'évolution du sens liturgique suit exactement la même courbe que celle du *théocentrisme*. La place faite à la liturgie dans la vie surnaturelle diminue dans la mesure même où les méthodes spirituelles deviennent plus humaines. Nous pensons qu'il est inutile d'insister.

Après cela, personne ne contestera que le XVII[e] siècle n'ait été *théocentrique* d'une manière tout à fait à lui, de même qu'il a été liturgique à sa manière. Ce sera le grand mérite de M. Bremond d'avoir su dégager ces traits distinctifs et de les avoir exposés avec autant d'art que de science. Mais... que nous sommes loin de l'*humanisme* dévot!

***

« Tendre sans cesse vers Dieu par amour et s'éloigner de l'attache des créatures en mourant continuellement à tout ce qui n'est point Dieu », telle est d'après le carme Maur de l'Enfant-Jésus († 1690) la voie qui ouvre l'entrée à la divine Sagesse (1). On reconnaît aussitôt l'accent de saint Jean de la Croix, dont le P. Maur se montre le fidèle disciple. « La doctrine de ce saint religieux, écrit le Cardinal Mercier, me paraît de forte et saine spiritualité. Elle nous tient à distance de ce sentimentalisme vague que pas mal d'auteurs sont enclins à identifier avec les dispositions d'âme qui donnent accès à la vie mystique ». On s'inclinera volontiers devant un jugement autorisé. Citons deux passages dont on comprendra l'actualité : « J'ai été obligé, est-il dit dans la préface de l'auteur, de parler des plus secrètes et plus profondes communications de Dieu avec les âmes qui le cherchent en vérité, puisque j'entreprenais de parler du plus haut degré de la perfection. Je ne sais si quelques-uns ne trouveront point mauvais qu'en expose à tout le monde les mystères des voies de Dieu ; je ne l'ai fait qu'après plusieurs autres : outre que je ne vois pas quel mal il peut y avoir d'annoncer les merveilles de Dieu parmi les hommes, puisque, s'ils les entendent ils en pourront profiter, et s'ils sont aveugles ils n'en feront ni bien ni mal. Si quelques-uns en ont abusé autrefois, ç'a été par leur malice et leur superbe, et non par le défaut de bonté de ces voies qui sont

(1) *L'Entrée à la divine Sagesse*, traités de théologie mystique composés par le R. P. Maur de l'Enfant-Jésus, carme (Bibliothèque mystique du Carmel, Louvain, « Nova et vetera »). Vol. I, *Les trois Portes du Palais de la Divine Sapience*, 1921.

toutes saintes » (p. 22). Et ces mots si consolants de la fin : « Je vous puis assurer que vous y parviendrez (à l'union mystique), si vous faites ce que je vous ai dit, vous confiant entièrement en la grâce de Dieu et nullement dans vos forces » (p. 139).

Le quiétiste Michel Molinos (1) est un de ces esprits qui « par leur malice et leur superbe » ont abusé des dons de Dieu. Son histoire est des plus instructives. Le R. P. Dudon l'a racontée avec une compétence hors ligne, d'après une foule de documents jusqu'ici inconnus. On y verra en quoi les faux mystiques se distinguent des vrais. En appendice le R. Père publie plusieurs documents du plus haut intérêt. Pour finir, nous reproduirons quelques passages d'un *projet d'instruction aux confesseurs* dressé en 1682 par la commission cardinalice chargée de l'affaire du quiétisme : « Ceux qui s'appliquent à la méditation, ainsi que leurs directeurs, ne doivent point mépriser ceux qui s'adonnent à la contemplation ;... praecipue cum contemplationis gratiam saepe summi, saepe minimi, saepius remoti, aliquando etiam conjugati percipiant (2). Mais aussi, que les contemplatifs ne méprisent pas ceux qui s'adonnent à la méditation ; car *on parvient régulièrement par les degrés de la méditation jusqu'au sommet de la contemplation* : *cum regulariter per meditationis gradus ad contemplationis apicem perveniatur* » (p. 271). Le texte ne constitue pas une définition officielle du Saint-Siège ; on ne saurait pourtant méconnaître sa grande valeur.

Dom J. Huyben, O. S. B.,
Abbaye St-Paul, Oosterhout.

(1) *Le quiétiste espagnol Michel Molinos* (1628-1696), par le P. Paul Dudon, S. J., Paris, Beauchesne, 1921, in-8°, 313 pp. Rappelons aussi que, dans le numéro d'octobre 1921 de la *Rev. d'asc. et de mystique* (p. 384-401), le R. P. Dudon a tranché d'une façon définitive, semble-t-il, la vieille controverse agitée depuis trois siècles entre franciscains et dominicains au sujet du *Traité de l'oraison* de saint Pierre d'Alcantara. A la suite du P. Cuervo, O. P., il a établi que le saint a emprunté la substance de son ouvrage à Louis de Grenade.

(2) Le texte est de saint Grégoire (P. L., t. 76, col. 996). Il vise certainement la contemplation passive.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin.